

LE
DOGME CHRÉTIEN

Sa Nature — Ses Formules
— Son Développement —

DU MÊME AUTEUR

La Religion personnelle.

2^e édition, in-8 couronne (180 pages). — Paris,
J. GABALDA. 9 fr. - *franco*, 10 fr.

La Crise de la Foi chez les Jeunes.

in-8 couronne (108 p.). — Paris, G. BEAUCHESNE.
5 fr. - *franco*, 5 fr. 50.

Sous presse

JÉSUS-CHRIST. Sa Personne, son Message, ses Preuves.

2 vol. in-8 raisin, sur alfa. - Paris, G. BEAUCHESNE.

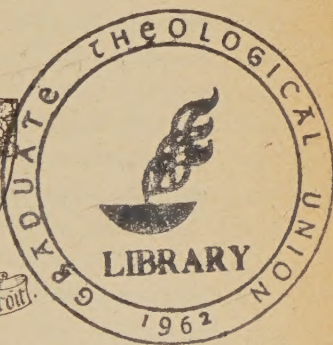
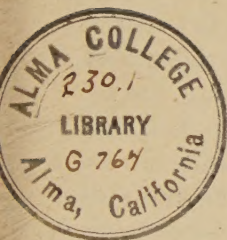
LÉONCE DE GRANDMAISON, S. J.

LE
DOGME CHRÉTIEN

Prof. J. J. C.

SA NATURE — SES FORMULES

— SON DÉVELOPPEMENT —



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXVIII

BT
22
G73
1928

Nihil Obstat

H. DU PASSAGE, S. J.

Parisiis, die 21^a Decembris 1927

IMPRIMATUR

V. DUPIN, v. g.

Parisiis, die 23^a Decembris 1927

INTRODUCTION

Ces pages, écrites par le P. Léonce de Grand-maison, à diverses époques de sa carrière, ne pouvaient rester dans la pénombre des recueils, où le temps risquait de les envelopper. Beaucoup des amis de l'auteur, beaucoup de lecteurs compétents réclamaient, pour ces études, un cadre plus définitif, une forme plus durable. Leurs vœux vont être satisfaits avec l'apparition de ce volume. Bien que ces articles reçoivent leur unité réelle du sujet autour duquel ils se groupent, bien qu'ils aient ainsi une homogénéité qui leur permet de présenter un tout cohérent, il reste que leur synthèse n'est pas sans défauts extérieurs. Leur composition ne les destinait pas à leur voisinage actuel sous une couverture unique ; elle leur a donc laissé quelques caractères disparates. Il y a, ici ou là, des répétitions, des recouvrements. Le travail de fusion n'a pas été fourni. Par ailleurs, ces fragments portent leur date et réveillent l'écho de certaines discussions du passé.

Il était pourtant difficile de remédier à ces inconvénients ou de tenter des adaptations maladroites. Sous prétexte d'accommoder le texte, l'on aurait abouti à le tronquer ou à introduire des éléments étrangers. Le seul procédé honnête était donc de le conserver dans sa teneur primitive et de le donner sans modifications, sans altérations.

Très vite le lecteur s'apercevra que les rides, qui seraient les signes du temps, restent toutes superficielles. Ces pages ont conservé leur intérêt historique que le recul peut même contribuer à grandir. Elles offrent les trésors d'une érudition aussi curieuse des temps anciens que des contributions modernes et capable de tout inventorier. Elles demeurent enfin marquées par une réflexion profonde qui apporte sur les problèmes de la pensée, de la foi, de larges et suggestives solutions.

A tous ces titres, ces belles études constituaient beaucoup plus et mieux que des essais fragmentaires. Réunies aujourd'hui, et s'éclairant l'une par l'autre, elles continueront, en l'amplifiant, leur œuvre de lumière.

L'ÉLASTICITÉ DES FORMULES DE FOI

Ses causes et ses limites ¹

En mettant sous leurs yeux leurs *Variations*, Bossuet croyait porter aux Églises protestantes un coup mortel ; et ses adversaires lui donnaient raison en s'efforçant, avec Jurieu, de trouver une « plate-forme » dogmatique où toutes les confessions réformées pussent se donner la main et faire corps. On estimait, dans ce temps de foi positive et d'esprit ferme, qu'il fallait à la religion un symbole immuable, et c'est pour le trouver que les controversistes protestants, forcés de mutiler les *Credo* traditionnels, tâchaient d'en sauvegarder du moins l'intégrité substantielle sur le terrain des articles fondamentaux².

1. Articles parus dans les *Études* des 5 et 20 août 1898.

2. Il faut noter pourtant que Jurieu, sentant la position intenable, s'orientait déjà par moments vers le système de défense adopté par les protestants libéraux, M. Rébelliau

Les positions ont changé depuis qu'on a proclamé l'affranchissement absolu de la pensée individuelle et son droit de se faire à elle-même sa vérité. Est-ce infatuation ? Est-ce désespoir d'atteindre assez fortement pour l'embrasser la vérité objective, qui se dérobe sous le décor changeant des phénomènes ? Toujours est-il qu'on revendique hautement pour la raison le droit d'examen, de critique, et d'adhésion aux « formes de plus en plus spirituelles que l'idéal religieux, corrigé par l'esprit scientifique, revêt avec le temps ». Mais le progrès en ce sens étant indéfini emporte cette conséquence que le « besoin religieux, incoercible en son fonds, doit renouveler sa forme dans les âmes avec le recul, vers une région toujours plus idéale, du Dieu que ce besoin suppose ou crée ». Et, tout de suite, voyez le corollaire : la polémique protestante change d'axe, et devient à son tour agressive. On reprochait aux Églises réformées leurs variations : elles n'acceptent pas seulement le mot, elles s'en parent comme de la condition nécessaire du développement religieux, et, se tournant fièrement vers l'Église catholique : Votre immutabilité même, disent-elles, vous rend inca-

a très bien montré, sur pièces, les causes et les indices de cette évolution, que la réprobation unanime des réformés de son temps força Jurieu d'abandonner (*Bossuet, historien du Protestantisme*, Paris, 1891, p. 542-568).

pable de progrès, quand le changement est la loi même de cette évolution féconde qui est la vie. C'est vous condamner à l'impuissance. Vous demeurez ; le monde, qui vit, avance ; et donc vous êtes destinée à rejoindre, dans des âges lointains, mais qui s'annoncent déjà, les formes démodées des institutions qui ont refusé de marcher avec leur temps. Et c'est la thèse que soutient, dans des ouvrages de grand retentissement¹, M. Auguste Sabatier, doyen de la Faculté de théologie protestante à l'Université de Paris.

Je ne prétends pas entrer ici dans le fond du débat, même par cette distinction élémentaire, mais capitale dans l'espèce, entre le progrès vital qui amène, conformément aux énergies spécifiques du germe, et en l'adaptant aux circonstances du milieu, l'organisme rudimentaire à la pleine beauté de l'être accompli, — et le changement contradictoire, ou du moins chaotique, sans plan fixe de développement,

1. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, par A. SABATIER (Paris, Fischbacher, 1897) ; *La Religion et la culture moderne*, conférence faite au Congrès des sciences religieuses de Stockholm (septembre 1897), par le même. Les idées de M. Sabatier concordent avec celles de l'école protestante libérale qui domine actuellement dans les universités allemandes. — Voir G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse, le Protestantisme* (Paris, Perrin, 1898), chap. II : *l'Évolution du Protestantisme contemporain, les doctrines*.

sans cohésion avec le passé, qui décompose en mille atomes, livrés à leurs propres énergies, les membres d'un grand corps autrefois un. On a très bien montré, de mieux qualifiés que moi montreront encore, que si l'Église catholique repousse la désagrégation doctrinale, l'émiettement en âmes désolées et désemparées du corps vivant de fidèles qu'elle est, elle offre au contraire, dans l'histoire de son dogme, un exemple parfait du développement vital¹.

C'est une des formes de ce développement que je voudrais étudier aujourd'hui, pour essayer de préciser un point qu'adversaires et apologistes supposent également, sans avoir occasion de l'approfondir : je veux dire l'élasticité des formules dogmatiques. M. Sabatier réclame pour elles une plasticité qui ne laisse à celles du passé « qu'une valeur relative et symbolique² ». D'autre part, plusieurs théologiens catholiques, répondant soit à M. Sabatier lui-même, soit aux idées qu'il incarne en France,

1. Sur l'évolution du dogme chrétien, l'ouvrage classique du cardinal Franzelin est à compléter et à enrichir par le livre de Newman : *Essay on the development of christian doctrine*. (La traduction française la moins imparfaite est celle de Gondou (Paris, 1848), et par Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, Th. II, Abh. VI t. V (1860), p. 885-1035, surtout 941-984 (réfutation de Günther). — Le P. Bainvel (*Études*, janvier 1897) a montré ce développement sur le fait, à propos du dogme particulier de l'Église.

2. *La Religion et la culture moderne*, p. 28.

semblent assez disposés à le suivre sur son terrain. L'Église, dites-vous, a ses formules immuables. Erreur ! Elle évolue, elle progresse, et le portrait que vous tracez de la religion idéale, montant vers la vérité dans la lumière, convient à la doctrine catholique. « La théologie ne connaît d'immuable que Dieu¹ » ; « les énonciations théologiques les plus absolues ont, comme toute chose, selon le mot de Newman, leurs vicissitudes et leurs saisons² ».

On voit assez que ces théologiens ont bien saisi le point faible de la théorie protestante libérale, la confusion qu'elle fait entre l'unité de l'être vivant, manifestée par sa persistance dans le dessin initial et sa cohésion avec lui-même dans le passé, et l'immobilité rigide du cadavre. Sous couleur que l'Église catholique possède la première, et s'en fait gloire, on lui impose la seconde et ses conséquences. On voit aussi que, pour donner à la réponse des apologistes, que je citais plus haut, toute sa valeur, il importe de délimiter exactement ce qui, dans les formules dogmatiques, est immuable et

1. M. Alfred Loisy, à propos de l'ouvrage cité plus haut de M. Sabatier, dans la *Revue critique*, 3 janvier 1898, p. 5.

2. M. Henri MARGIVAL, *Richard Simon et la critique biblique au XVII^e siècle* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mai-juin 1897, p. 248. Le mot cité de Newman se trouve dans *The media via of the anglican Church.*, éd. 1877, p. 57.

classé à titre définitif dans les vérités de foi, de ce qui, dans ces mêmes formules, est jusqu'à un certain point changeant, caduc, susceptible de développement ou d'abandon. L'on saura mieux alors jusqu'où pousser la hardiesse de ses réponses, et l'on mettra du même coup en un relief plus saisissant l'autre aspect de la question, c'est à savoir l'argument tiré de l'immutabilité dogmatique de l'Église. Savoir progresser est une force, savoir durer sans se démentir ni se rétracter est sans doute plus glorieux encore...

Mais pour enfermer, sans trop le mutiler, ce vaste et complexe sujet dans un cadre restreint, je devrai me borner au cas le plus général et le plus simple, celui d'une formule dogmatique universelle, énoncée sous forme d'enseignement positif. Après avoir écarté la notion d'une plasticité sans limites, j'essaierai de démêler, pour la double forme qu'a revêtue successivement le langage magistral de l'Église (axiomes traditionnels et définitions conciliaires), l'élément immuable, de celui qui donne prise au temps. Faisant rôle de rapporteur et non d'apologiste, je suppose ici le droit de Dieu à nous révéler ce qui lui plaît, et l'infailibilité de l'organe qu'il choisit pour ce faire. De ce point de vue chrétien, l'élasticité des formules de foi se réduit à ce qu'y importent de librement discutable l'imperfection du langage et

les conceptions de philosophie humaine que contiennent, sans les impliquer comme nécessaires, les énonciations dogmatiques. L'étude de ces deux éléments suffira donc à notre but. Leur importance relative varie beaucoup avec les temps : c'est le rapport du langage aux concepts qu'il nous faudra surtout examiner dans les dires anciens, et dans les déclarations conciliaires la philosophie inférée par le dogme.

Cette étude n'emportera ici aucune préoccupation polémique. Je n'esquisse pas une apologie, mais un exposé : est-il pourtant chimérique d'espérer que la notion exacte de la doctrine catholique suffirait pour faire tomber bien des malentendus, prévenir bien des témérités, dissiper bien des erreurs ?

I .

C'est une théorie chère aux opportunistes de l'ordre intellectuel, que celle des formules réduites par l'action du temps au rôle amoindri de « symboles¹ » des croyances antiques.

1. La suite montrera dans quel sens ces auteurs emploient ici le mot « symbole ». On comparerait assez justement l'idée qu'ils s'en font à la conception antique des « ombres », simulacres animés d'un semblant de vie, images exactes, mais sans réalité concrète et substantielle, des héros morts.

Je ne me demande pas ce qui, dans cette conception, l'emporte : du découragement sceptique à fixer la vérité, ou de l'horreur instinctive des destructions radicales. On n'a plus la foi robuste de ces maîtres d'œuvre médiévistes, qui prétendaient bâtir des cathédrales défiant les siècles, et l'on répugne d'autre part à construire ces bâtisses hâtives et sans attaches au passé, qui fardent sous des ornements de mauvais aloi leur provocante nouveauté. Si l'on pouvait conserver les murs des vieilles basiliques, ou du moins en utiliser les pierres vénérables, — ou même en perpétuer les noms ! Cette ombre du cher passé garderait une sorte d'auréole aux palais banals que le progrès force d'improviser. Et ainsi des formules qui ont exprimé, gardé jusqu'à nous les croyances de nos pères ; ainsi de ces mots pour lesquels ils ont souvent lutté, pour lesquels ils sont morts parfois, et qui concentrent comme en un cri de ralliement la substance de leur foi.

« Le mot Dieu étant en possession des respects de l'humanité, ce mot ayant pour lui-même une longue prescription, et ayant été employé dans les belles poésies, ce serait renverser toutes les habitudes du langage que de l'abandonner : ...Dieu, Providence, immortalité, autant de bons vieux mots, un peu lourds peut-être, que la philosophie interprétera dans

des sens de plus en plus raffinés, mais qu'elle ne remplacera jamais avec avantage¹. »

On ne voit guère ici que la haine de l'esthète pour des vocables battant neuf, dont l'emploi ferait du philosophe un pédant ; mais, en Allemagne et en France, dans la fraction de l'école protestante dont M. Sabatier est le porte-parole, ce scrupule de lettré s'érige en une théorie où la piété même trouve son compte, où l'esprit affranchi laisse au cœur les vieilles idoles dont on ne le frusterait qu'en le déchirant. Aussi, « ce serait une bénédiction de Dieu que tous les théologiens contemporains, *malgré le désaccord de leurs conceptions*, se tinssent solidement attachés à la langue de la Bible et de la Réforme. (C'est un protestant qui parle.) Quiconque use de cette langue dans un sens loyal, *même avec un malentendu* ; quiconque emploie les mots de cette langue avec le ferme et vrai propos de leur être fidèle, les considérant comme les termes sacrés de la chrétienté, comme des expressions qu'il ne peut pas mettre de côté, *lors même qu'elles signifient*

1. Ernest RENAN, *Etudes d'histoire religieuse*, p. 149. — On peut voir de ces paroles un beau commentaire, et qui n'a pas vieilli, dans Caro : *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, chap. II, p. 83 sqq. (éd. 1864). Il va sans dire qu'on sent percer ici, comme ailleurs, chez Renan, le souci de nuire à la religion chrétienne.

pour lui autre chose que pour beaucoup d'âmes d'autrefois et d'aujourd'hui, même si elles signifient pour lui quelque chose d'inouï, que personne n'y aurait jamais découvert ; celui-là... mérite reconnaissance pour sa piété. Cette langue est un trait d'union, comme la langue populaire. Elle neutralise pour l'âme beaucoup de fausses opinions théologiques¹. »

J'ai cité longuement, parce que ces paroles montrent sur le fait, et avec l'accent de piété équivoque chère à l'école de Ritschl, l'idée que les protestants libéraux se font des formules de foi. Les conceptions religieuses se remplacent, comme l'exige la loi du progrès vital : que les mots restent du moins pour former trait d'union entre elles, et donner l'illusion de la continuité. Que ce compromis, bon pour colorer aux yeux du peuple les dures nécessités de l'évolution religieuse, soit longtemps tenable pour le penseur ; que le philosophe qui, suivant M. Sabatier, « existe en chacun de nous, demandant au croyant raison de sa foi² », supporte long-

1. F. KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, p. 37-38, J'emprunte au beau livre de M. Goyau, *l'Allemagne religieuse*, chap. II, p. 101-102, la traduction de ce passage. On trouvera dans le même ouvrage de nombreux renseignements sur l'état d'esprit dont témoignent ces lignes.

2. A. SABATIER, *La Religion et la culture moderne*, p. 31. Ceux des penseurs libres qui, en dehors des Églises réformées, admettent l'évolution religieuse complète, ne semblent pas disposés à trouver cette attitude loyale : « ...la mobilité

temps ce régime fondé sur l'équivoque, c'est ce dont il est permis de douter. Mais on voit ce que devient, dans cette théorie, le contenu positif des formules dogmatiques.

Il n'est pas jusqu'à des catholiques, atteints, sans doute à leur insu, par la pusillanimité de la pensée protestante, qui n'aient formulé des théories analogues. Antoin² Günther, catholique bohémien, affermi décidément dans sa foi et devenu prêtre après une crise intellectuelle d'une extrême acuité, provoquée par l'étude des philosophies allemandes du commencement du siècle, a été le représentant le plus en vue de ces troublantes et subtiles erreurs¹. L'espoir de ne pas rompre avec une métaphysique qui l'avait séduit l'amena aux compromis les plus étranges. Sur quelques-uns des points où elle heurtait ouvertement l'enseignement traditionnel, la théorie hegelienne lui paraissait certaine : d'où son angoisse. Pour en sortir, il entreprit une conciliation fondée

étant partout, le changement étant la loi de toute existence, mieux vaut déchirer franchement le voile derrière lequel l'évolution de la pensée poursuit son œuvre que d'habiller la vie d'un linceul. » (Salomon REINACH, dans la *Revue critique*, 4 avril 1898, p. 279).

1. Günther est mort à Vienne en 1863, dans la paix de l'Église, après s'être soumis au décret (8 janvier 1857) qui condamnait ses erreurs. Voir *Kirchenlexicon*, 2^e éd., V, 1324-1341 (Küpfer), ou Vacant, *Etudes théologiques sur les décrets du Concile du Vatican*, 1895, I, p. 128 sqq.

sur une conception sœur de celle que j'énonçais plus haut : les formules dogmatiques sont vraies en ce sens qu'elles l'ont été. Expression précaire d'une foi immuable, elles furent efficaces contre les erreurs auxquelles l'Église enseignante les a opposées. Mais cette vérité n'étant, à parler franc, qu'une *opportunité*, est toujours relative : d'autres formules doivent donc leur succéder, appropriant le fonds dogmatique aux modes de la pensée en marche¹. En attendant, les anciennes s'interpréteront dans le sens que le progrès philosophique impose, ce sens fût-il contraire à celui que les Pères ont entendu définir. Si la formule reste, c'est donc à titre d'écorce : le contenu doctrinal en est éliminé, et l'on transfuse à sa place le suc de plus en plus épuré qu'élabore la philosophie nouvelle.

On le voit : l'infailibilité dogmatique de l'Église était en jeu ; Günther, sincère et pieux comme il l'était, avait beau y mettre des formes, la tradition catholique était réduite par son hypothèse à n'être plus que la collection authentique des états d'esprit, où s'étaient trouvés, aux différentes époques, les théologiens orthodoxes. Les murailles dressées contre les erreurs

1. Günther concluait logiquement que « les anathèmes devront être levés quand la science, avec le temps, aura justifié les doctrines condamnées ». (*Le banquet de Peregrinus* p. 365, cité dans le *Kirchenlexicon*, V, 1340).

autour de la cité sainte étaient respectées mais à titre de monuments historiques, un peu comme on laisse subsister aujourd'hui les majestueuses et inoffensives fortifications d'un Cohorn ou d'un Vauban.

Gardienne du dépôt sacré dont on ouvrait ainsi l'accès aux violences les plus arbitraires, l'Église romaine s'émut : après un long procès où Günther et ses principaux adhérents eurent pleine liberté de défendre leurs thèses, un décret de l'Index prohiba la lecture des œuvres du candide novateur. Des brefs doctrinaux aux archevêques de Cologne¹ et de Breslau² justifèrent ce décret, en montrant les conséquences, pour la perpétuité immuable de la foi, pour la précision et la valeur objective du langage magistral de l'Église, des téméraires intrusions permises, par Günther à la philosophie profane, dans les matières dogmatiques les plus graves.

La soumission du maître n'entraîna pas celle de tous ses disciples : les ferments panthéiste et criticiste avaient saturé trop longtemps l'at-

1. Bref de Pie IX au cardinal Geissel, archevêque de Cologne, adressé le 15 juin 1857. On en trouvera la partie doctrinale dans l'*Enchiridion symbolorum et definitionum...*, de Denzinger-Stahl, 7^e éd., Würzburg, 1895, p. 361, ou le *Libellus Fidei* du P. GAUDEAU, Paris, Lethielleux, 1898, p. 140.

2. Adressé le 30 mars 1857. DENZINGER-STAHLE, *ibid.*, p. 362.

mosphère intellectuelle des Universités allemandes pour ne pas trouver accueil dans l'âme de bien des penseurs catholiques, et pour tous ceux-là le mirage d'un compromis entre l'orthodoxie et leurs opinions philosophiques avait été la meilleure recommandation des hardiesses de Günther. Ils ne se résignèrent pas à l'abandon complet de leur rêve. Aussi le Concile du Vatican, éclairé et préparé en ce point par les rapports des évêques d'Allemagne, crut opportun de revenir sur la question du sens des formules dogmatiques pour la clore décidément. Après mûre délibération, l'unanimité des Pères, confirmée par l'autorité de Pie IX, déclara sous forme canonique, le 24 avril 1870, que nul ne saurait, sans errer dans la foi, « soutenir que le progrès des sciences pourrait mener à attribuer aux dogmes proposés par l'Église un sens différent de l'intelligence qu'en a eue et qu'en a l'Église¹ ».

Le temps seul a manqué aux Pères du Concile pour fixer sur ce point l'enseignement catholique par une déclaration doctrinale plus ample. Dans le projet de constitution dogmatique « sur la doctrine catholique », qui devait être soumis

1. *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum (Collectio Lacensis)*, VII, col. 256 : « Si quis dixerit fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, A. S. »

aux corrections et à l'approbation des Pères, le chapitre XI était ainsi conçu : « Des maux nés de la confusion pernicieuse des rapports légitimes entre la science et la foi, l'un des plus graves est celui-ci, : des hommes téméraires osent expliquer à leur guise les mystères mêmes et le sens de la révélation, et détourner ces dogmes très saints à une signification que repoussent la foi universelle et la doctrine ecclésiastique, pour l'accommoder à la mesure trompeuse de l'esprit humain. Ainsi, en mettant sous les mots de l'Église, qui sont conservés, un sens différent, on semble dire la même chose ; en réalité, l'on dit autre chose. Ces novateurs ne craignent pas d'affirmer qu'à cause des déficits de la philosophie, qui n'ont pas permis de la parfaire, l'intelligence du dogme est restée jusqu'à présent imparfaite dans l'Église ; mais que maintenant la raison cultivée par la science voit jour à une intelligence véritable et propre de toutes les vérités révélées. Mais le fondement divin restera ferme, car la doctrine de foi, enseignée par Dieu aux hommes pour qu'ils la croient sur l'autorité du Révélateur, n'est pas un système de philosophie que puisse parfaire l'esprit humain. C'est un dépôt, dont la garde, l'explication, la définition, ont été confiées par Dieu à l'Église infaillible assistée du Saint-Esprit. Il conste donc qu'on doit retenir inviolablement le sens du dogme tel que l'Église

le proclame : changer ce sens ne serait pas un progrès scientifique, mais une perversion hérétique¹. » Il n'est guère douteux que ces graves considérants, sauf quelques modifications accidentelles, fussent devenus doctrine de foi, si le concile n'avait pas été interrompu. Ils expriment en tout cas la pensée de l'Église sur le point qui nous occupe.

Il n'est pas besoin d'ailleurs de ces foudres. Qui ne voit que des concessions analogues à celles de Günther, sous couleur d'élargir les formules dogmatiques, ou de les expliquer, les détruisent en fait ? Bon à titre de scrupule artistique, pour les raffinés qui ne veulent garder du passé que le décor, des doctrines traditionnelles que le vêtement verbal, des rois déchus que les médailles noblement frappées à leur effigie ! Bon encore, à titre d'expédient, pour rassurer les consciences inquiètes de ceux qui répugnent à mettre leurs affections à l'unisson de leur pensée, et cherchent un compromis pour sauver du moins le langage des croyances qui ont fait vivre leurs pères !... Mais l'homme de foi, et de bonne foi, répugne à ces inconsé-

1. *Acta et decreta Conciliorum...* (*Collectio Lacensis*), VII, col. 513. On peut voir plus loin, dans les explications jointes au *Schema* par les théologiens du Concile (*ibid.*, col. 537 sqq.) que ce chapitre était dirigé contre l'erreur de Günther ; on trouvera aussi dans ces pages les limites que ces théologiens autorisés assignaient à l'« évolution du dogme ».

quences : il sait que c'est un sophisme de prétendre, sous prétexte que les mots ne sont pas adéquats à la pensée, qu'ils ne la déterminent nullement. Il voit, enfin, que toute l'histoire des dogmes, si elle lui apprend à douter de certaines conséquences lointaines, que des théologiens particuliers ont prétendu tirer des formules de foi, lui crie plus haut encore, que ces formules ont un sens certain, absolu, objectif, indépendant des systèmes éphémères, sens qu'on ne peut changer sans réduire à un vain catalogue la tradition chrétienne tout entière.

II

La notion d'une plasticité sans limite étant écartée par la raison comme par la foi, reste à examiner à quoi se réduit, en dernière analyse, le contenu révélé des formules dogmatiques. Les expressions, les adages, les anathèmes, ne sont que pour ce contenu : seul il les « spécifie », comme on dit dans l'École, et les fait participer en quelque manière à son immutabilité. — Le délimiter sera donc fixer son terme extrême à l'élasticité qu'on peut sans faute attribuer aux formules.

Le problème ne se poserait pas, si les mots rendaient adéquatement la pensée, si les

axiomes autorisés ou définis par l'Église exprimaient, sans équivoque possible et sans plus, les vérités révélées. Alors encore il y aurait une philosophie impliquée par nos formules, puisque, sous peine de les volatiliser, de les arracher aux prises fermes de l'esprit, il faudrait supposer un sens précis aux notions dont elles nous affirment le lien ou l'incompatibilité. Mais cette philosophie, partie intégrante, à titre de fondement rationnel, des vérités de foi, serait couverte en entier par l'autorité divine : la contester serait mettre en question le dogme même. Au cas où ces conditions se réaliseraient (et nous verrons qu'il en est à peu près ainsi pour certaines définitions, élaborées par une longue suite de travaux patristiques ou conciliaires), l'élasticité des formules serait réduite à rien.

Mais cet idéal, presque jamais pleinement réalisé, est le plus souvent bien loin de l'être ; et cela par le fait du vocabulaire, insuffisamment expressif ou trop ambigu, par le fait aussi des concepts de philosophie humaine qui entourent, à la façon d'une atmosphère, et sans y être nécessairement impliqués, les définitions dogmatiques.

Dans l'application de ces causes d'élasticité aux diverses formules en honneur dans l'Église, le principe qui nous guidera est celui de la conservation intégrale et du développe-

ment nécessaire du dépôt de foi. C'est là le plan, le dessin authentique auquel il faut rapporter l'histoire du dogme, et dans cette histoire l'aspect qui nous occupe.

Tous les naturalistes assignent à l'évolution vitale un principe intérieur (qu'ils l'appellent d'ailleurs *forme*, *âme* ou *force*) qui, prenant le germe au point le plus obscur de son origine, en dirige impérieusement la croissance, façonne ses organes et sculpte dans la matière plastique qu'il s'assimile, pour un temps plus ou moins long, un être pourvu de tout ce qu'il lui faudra pour subsister et devenir parfait dans son ordre. Ainsi en va-t-il de l'assistance du Saint-Esprit : elle est, dans le développement vital de la dogmatique chrétienne, l'âme, la forme qui, gardant le trésor de vérités, clos quant à la somme des affirmations révélées, indéfiniment extensible quant à leur proposition, règle l'adaptation de ces vérités aux besoins des esprits droits, met en relief leur opposition aux efforts téméraires, toujours prêts à y ingérer des spéculations humaines¹. Gar-

1. Toute cette comparaison ne tient que sous le bénéfice de la différence, que je développerai amplement plus loin, entre l'évolution d'un organisme vivant et celle d'une doctrine. L'idée du Saint-Esprit âme de l'Église domine tout le livre du cardinal Manning : *The temporal mission of the Holy Ghost* (la Mission temporelle du Saint-Esprit), livre qui complète, de ce point de vue, l'ouvrage de Newman cité plus haut. Voir HEMMER, *Vie du cardinal Manning*. Paris, Lethielleux, 1898, p. 151 sqq.

dons-nous d'ailleurs, en pressant trop la comparaison, d'attribuer à cette âme de l'Église un rôle vague ou panthéistique : c'est par les individus directement soumis à son influence que cette action s'exerce, et d'autant plus que leur rôle dans la communauté chrétienne exige des lumières plus pures, un discernement plus infaillible.

C'est à cette règle que sont assujettis les éléments que l'Église emprunte, dans le cours des âges, à la matière infiniment plastique, et très diverse en qualités expressives, des langues humaines.

Et un point à noter d'abord, c'est que rarement l'Église, au début, créera son vocabulaire. Avec le temps seulement, et pour ainsi dire pressée par les hérésies ou les subtilités, ne trouvant pas de mot capable de porter l'empreinte sacrée qu'elle veut rendre indélébile, elle frappera, comme une médaille à l'effigie nette, un vocable nouveau dont le sens consacré permettra de symboliser en toute brièveté, en toute exactitude, une doctrine spécifiquement chrétienne¹. Mais, durant les premiers temps, l'utilité des fidèles et la simplicité même de ses exposés dogmatiques lui conseilleront d'emprunter au langage vulgaire, aux mots connus, à ces monnaies déformées

1. *Transsubstantiatio*, ἀειπαθὲνος.

par l'usage et d'un relief usé, les termes de ses définitions. Ainsi en sera-t-il toutes les fois que la philosophie élémentaire courant sous les mots suffira au dogme, l'idée qu'ils évoquent traduisant avec une exactitude approchée le fait de foi. Telle la forme qui préside au développement d'un organisme vivant : elle s'assimile les éléments ambiants, et ne tend ses énergies vers d'autres que lorsque ces éléments sont délétères ou impuissants à soutenir l'être qu'elle anime.

C'est à cette première expression des dogmes que se rattachent les formules des symboles, les adages patristiques, les normes doctrinales qui ont cours dans la théologie antique. Mais leurs affirmations n'ont pas suffi longtemps à garder aux professions de foi un sens certain. Aux temps les plus reculés, Dieu, homme, âme, création, toutes les notions primordiales de la foi chrétienne durent être expliquées, ne fût-ce que par un déterminant qui exclut les interprétations analogiques. Le souci du vocabulaire est déjà beaucoup plus sensible chez saint Jean ou dans les Épîtres de saint Paul que dans les Évangiles synoptiques ; et les plus anciens symboles, la formule même de liturgie baptismale qui en est l'archétype, qualifie Dieu de « tout-puissant » (παντοκράτωρ)¹.

1. Voir P. BATIFFOL, *Anciennes littératures chrétiennes ; la littérature grecque*, Paris, 1897, p. 69.

Sans la mention de cet attribut, d'ailleurs traditionnel chez les croyants d'origine juive, eût-on assez marqué la souveraineté qui lui convenait, pour le monde polythéiste d'alors, et même pour les chrétiens asservis à la lettre des Écritures¹ ?

L'on dut bientôt pousser plus loin ce soin d'exactitude verbale que saint Paul, à la fin de sa carrière², recommandait déjà si instamment. En face des vérités qu'on croyait simplement, dont la conscience, si l'on ose dire, universelle, ne nécessitait pas une grande précision de termes, les esprits curieux commencèrent à réfléchir. On les mesura aux philosophies d'alors, aux spéculations alexandrines surtout, pour voir sur quels points il y avait incompatibilité, sur quel accord possible. Sans cesser de croire fermement, les chrétiens hellénisants se prirent, avec saint Justin, beaucoup plus avec Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie, Hippolyte, à philosopher sur leur foi. D'autre part, des esprits moins pondérés ou plus superbes avaient commencé,

1. Ce souci n'est pas attribué sans fondement aux gardiens de la doctrine révélée. En 380, dans un monde déjà pour une grande part chrétien, le pape Damase rappelle encore que le terme de « dieux » n'est appliqué qu'analogiquement, dans l'Écriture, aux anges et aux hommes. Voir le texte de sa déclaration dans l'*Enchiridion* de DENZINGER-STAHLE, 7^e éd., p. 13.

2. I *Tim.*, VI, 20 ; II *Tim.*, II, 15.

du vivant même des apôtres, à interpréter, d'après leurs rêveries ou leurs systèmes, les énonciations chrétiennes. Enfin, les polémistes païens prétendaient en démontrer l'inanité par la raison naturelle.

Le légitime besoin de prendre possession, par la réflexion et l'analyse, de leurs croyances, aussi bien que la nécessité de réfuter les hérésies et de répondre aux libres penseurs de la gentilité, forcèrent les docteurs chrétiens à préciser le contenu des formules. On ne pouvait les comprendre bien, ni les défendre efficacement sans serrer de plus près leurs formes verbales. Ce fut une tâche très délicate et difficile. L'exemple des écrits inspirés était là pour montrer que les ressources offertes par le langage philosophique en usage n'étaient pas à dédaigner¹ ; mais l'assistance d'en haut

1. Il faut pourtant se garder de croire que les apôtres aient en usant intentionnellement des termes philosophiques de leur temps, *transporté* dans le dogme chrétien des notions profanes. Pour ne citer qu'un exemple particulièrement célèbre, le début de l'Évangile de saint Jean renferme, sous des mots philoniens, une doctrine tout entière biblique et chrétienne. « Si, comme le remarque M. Loisy, la spéculation judéo-alexandrine a fourni à saint Jean le mot de *logos* et lui a en quelque sorte préparé des lecteurs pour l'entendre..., il est vrai pourtant que la doctrine johannique du *logos* a des racines dans l'Ancien Testament, soit dans les livres sapientiaux, soit dans le commentaire philosophique de la Genèse. *La forme qu'elle prend dans l'Évangile est spécifiquement chrétienne.* L'idée du *logos* est le point où l'enseignement apostolique

ne dirigeait plus aussi pleinement les docteurs particuliers dans l'adaptation de ce langage aux conceptions chrétiennes. Les mots gardaient leur sens ancien sous les significations nouvelles qu'on leur imposait, ou exprimaient gauchement ce qu'on croyait exactement. Et comme ce mouvement intellectuel avait surtout pour promoteurs les théologiens privés, — l'Église, par son magistère autorisé (Papes et Conciles), n'intervenant guère que pour approuver leurs formules ou ramener au sens vrai des doctrines dont elle seule avait le dépôt, — l'on vit se produire des faits très curieux et instructifs pour le point qui nous occupe.

Un adage susceptible d'un sens orthodoxe, et même assez heureux dans sa teneur, devint l'occasion de tels abus, par la subtile perversité ou par l'inintelligence de ceux qui l'employaient, qu'il fut, non pas condamné, mais positivement déconseillé, comme captieux pour la foi du peuple chrétien, et ses auteurs désavoués. Il

rejoint la philosophie du temps, mais c'est pour substituer à une notion indécise et flottante, familière d'ailleurs à beaucoup d'esprits, une notion très nette. L'application de cette idée à l'histoire évangélique devient comme la définition scientifique du Christ sauveur... L'idée johannique du Verbe est à interpréter par l'Évangile, et l'on s'exposerait à un perpétuel contre sens en voulant expliquer l'Évangile par la théorie du *logos* dans Philon. » (*Le prologue du quatrième Évangile*, dans la *Revue d'histoire et littérature religieuses*, 1897, n° 1, p. 46.)

est vrai que, peu d'années après, le danger d'en mésuser ayant disparu, on lui rendit droit de cité dans la dogmatique chrétienne¹.

Inversement, le dogme de l'unité de Dieu avait trouvé sa formule énergique dans la *Monarchie* appliquée au gouvernement divin². En un temps où l'étude des dogmes trinitaires donnait lieu à tant de controverses et d'erreurs, l'expression était dangereuse, surtout parce qu'elle ne disait pas. Dès l'aube du troisième siècle, Tertullien la dénonçait comme le mot de ralliement de ceux qui, sous prétexte de mieux sauvegarder l'unité en Dieu, détruisaient le vrai concept de la Trinité³. Néanmoins,

1. Il s'agit de la fameuse formule : « Unus de trinitate passus est », proposée par des moines scythes pour tenir dans la liturgie du *Trisagion* la place du « Crucifixus pro nobis », introduit par le patriarche d'Antioche Pierre le Foulon (vers 470). La formule fut suspectée de monophysisme, et ses patrons durent aller à Rome protester de leur orthodoxie. Le pape Hormisdas, sans condamner leur formule, donna nettement tort à leurs intrigues et à leurs subtilités. Dans une lettre datée du 13 août 520 (*Epistula LXX*. Migne, *P. L.*, LXIII, 490-493), il les traite d'hypocrites et de superbes. Quelques années plus tard, la même formule, expliquée dans un sens orthodoxe, parut faciliter la rentrée dans l'orthodoxie des sévériens, et le pape Jean II, consulté par Justinien, l'approuva en 533 (*Joannis II, Epistula ad senatores*. Migne, *P. L.*, LXVI, 20-22).

2. Peut-être à la suite du livre (aujourd'hui perdu) de saint Irénée : *De monarchia* ? Voir Migne, *P. G.*, VII, 239-240.

3. TERTULLIEN, *Adversus Praxeam*, III (Migne, *P. L.*, II, 158). « Monarchiam, inquit, tenemus... »

en dépit de cette usurpation, qui fit donner aux hérétiques antitrinitaires de ce siècle le nom commun de « monarchiens » (Ébionites, Patripassiens), la formule ambiguë et suspecte fut reprise par le pape Denys (259-268), et entra définitivement dans l'orthodoxie ecclésiastique par l'explication magistrale qu'il en donna contre les Sabelliens qui en abusaient¹.

Cent ans plus tard, éclataient entre docteurs grecs et latins les discussions les plus acerbes, les premiers repoussant, les autres voulant faire prévaloir une définition qui affirmait dans la Trinité la réalité de trois « personæ » (τρία πρόσωπα). L'accord se fit quand on se fut aperçu, par les explications fournies de part et d'autre, que, la pensée étant unanime, le mot seul, dans lequel les Pères grecs déplo-raient un reste de sens scénique (πρόσωπον, personnage de théâtre, figurant), séparait les docteurs chrétiens. Le terme de personne, purifié dès lors de la saveur équivoque fixée en ses syllabes par son étymologie, fut adopté sans conteste dans la langue de l'Église². Mais la

1. « ...monarchiam, quæ est augustissima Ecclesiæ Dei prædicatio, etc. » (*Epistulæ Dionysii papæ adversus Sabelianos*. Migne, P. L., V, 109 sqq.)

2. Il faut lire sur toute cette question le brillant et vivant tableau qu'en a tracé le P. DE RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*. Paris, Retaux, 1892, t. I, p. 167-215.

lutte avait été chaude : la mort de saint Basile en fut attristée, et le maître de la terminologie orthodoxe, saint Grégoire de Nazianze, tout en appelant de « purs fantômes engendrés par l'esprit de dispute » les différences de foi qu'on avait cru voir sous les chicanes de mots, avouait que « peu s'en était fallu qu'en déchirant des syllabes on ne déchirât le monde en deux¹ ».

Ces exemples, qu'on pourrait aisément multiplier, suffisent à faire comprendre l'amplitude des variations qu'a dû faire subir au langage ecclésiastique l'ambiguïté de certaines formules. Ils montrent la pensée orthodoxe, d'abord familière à tous, même sous un habit d'emprunt, forcée par une suite de méconnaissances à se faire un vêtement à sa taille, modelé de plus près sur elle, et tel enfin que la mauvaise foi seule pût refuser de l'y voir.

Les mots, au cours de cette élaboration, ont éprouvé bien des vicissitudes. Il en a été de mainte expression, même très autorisée, comme de ces locutions, en droit générales, mais que l'usage a restreintes à une acception précise : leur emploi ne se légitime plus que dans ce cas, mais on aurait tort de taxer d'incorrection les vieux écrivains qui s'en servaient plus bonnement. Ainsi de nos formules, avant que

1. S. GREGOR, NAZIANZ., *Orat.*, 21, 35 (Migne, *P. G.*, XXXV, 1126),

leur teneur, parfois vague ou équivoque, toujours approchée, eût reçu du magistère infailible sa détermination authentique : leur élasticité verbale explique leurs fortunes diverses et leur emploi, par les Pères anciens, dans un sens qui ne serait plus exact. Une même foi a pu sans inconséquence les adopter tour à tour et les déconseiller.

Qu'un hérétique s'en emparât, limitant arbitrairement leur signification, l'Église enseignante repoussait avec horreur une phrase qui, prise au sens du novateur, corrompait la pureté de la foi. Mais que cette usurpation cessât, rendant aux mots leur valeur naturelle, surtout qu'une autre erreur s'autorisât des répugnances de l'Église pour dénier toute réalité à une conception doctrinale que la première hérésie exagérait, l'autorité intervenait derechef, pour authentifier une formule dont l'abus n'était plus à craindre, et qui exprimait énergiquement un des aspects de la vérité révélée. Le Synode d'Antioche, qui, en 269, proscrivit l'usage du mot *ὁμοούσιος* au sens de Paul de Samosate, partageait, sur la consubstantialité du Fils, la foi du Concile de Nicée qui fit, en 325, du même mot la tessère de l'orthodoxie¹. Le concept dogmatique a seul une

1. Voir HEFELE, *Histoire des Conciles* (fr.), t. I, p. 122 sqq. Saint Hilaire et saint Athanase, tout en différant sur l'ap-

valeur absolue : les termes ne la participent qu'à titre précaire. Nécessaires pour vêtir la pensée, ils ne l'incarnent pas jusqu'à ne faire qu'un avec elle : sans la trahir, ils la traduisent.

Dans les axiomes dont la teneur verbale permet des interprétations diverses, — et beaucoup des « effata » théologiques les plus vénérables sont à cette enseigne¹, — ce qui reste donc, ce qui est immuable, c'est l'affirmation dogmatique à laquelle l'Église, par ses déclarations ultérieures ou son enseignement traditionnel a restreint leur signification. Tout le reste a pu avoir, a eu souvent, ses vicissitudes et ses saisons. Il faudrait une histoire du dogme chrétien pour fixer, en particulier, le sens hors duquel ces formules sont soumises à la caducité humaine². Ce que j'en ai dit suffit à montrer quel élément d'élasticité introduit en elles l'imperfection expressive de leurs termes.

Les limites de cette élasticité sont celles du rapport des mots aux concepts, et deviennent plus étroites à mesure que le vocabulaire ecclé-

plication du décret synodal d'Antioche aux erreurs de Paul de Samosate, s'accordent sur le fait de la condamnation et reconnaissent sa légitimité.

1. Hors de l'Église pas de salut ; — nihil redemptum nisi assumptum, etc., etc.

2. On peut se servir, pour s'orienter en ce point, de la *Dogmengeschichte* de SCHWANE (2^e édit., Fribourg, 1892, et sqq.). Le premier volume a été traduit sur la première édition par M. l'abbé P. Belet (Lyon, Delhomme).

siastique s'affine et se précise. Cause très active du développement dogmatique aux premiers siècles, cette impropriété relative des sentences doctrinales tend constamment à se réduire et ne conserve que dans l'histoire du passé une importance capitale.

III

On a remarqué que ces adages antiques portent le plus souvent sur des faits, qu'ils font abstraction des comment et des pourquoi. Aussi, n'impliquent-ils guère que cette logique populaire des mots, qui leur garde, — leur gardait alors du moins, — dans tout système ultérieur, une signification commune. Ces notions bientôt ne suffirent plus à la subtilité agressive des uns, au goût respectueux mais passionné des autres pour la philosophie du dogme. Personne, nature, âme, sacrement, grâce sont des termes qui assurent aux simples chrétiens des idées d'une justesse suffisante pour entendre leur foi : les docteurs, soucieux de concilier les dogmes entre eux, d'en délimiter la part absolument mystérieuse d'avec celle où l'esprit peut se hausser, obligés de les défendre contre des attaques perfides ou de les fixer en face d'explications divergentes, durent soumettre ces mêmes mots à un examen pénétrant.

Continué au cours des grandes controverses christologiques qui remplirent les cinquième et sixième siècles, cet examen aboutit à des formules extrêmement précises, dont chaque mot vise une des positions particulières des erreurs opposées entre lesquelles le dogme catholique traçait sa ligne irréformable. Les définitions du Concile de Chalcédoine en offrent, dans leur partie doctrinale, un parfait modèle.

Mais il est très notable que le soin des Pères allait à garder pur de tout alliage, par des énonciations coupant court aux équivoques, le concept dogmatique révélé. Ils n'entendaient nullement décider les conséquences philosophiques de ce qu'ils enseignaient comme contenu dans la tradition chrétienne. La *personne* est le sujet rationnel qui dit : je ; la *nature* est l'essence qui constitue un être dans un ordre déterminé, le principe premier de ses opérations ; ce sont là des notions philosophiques élémentaires, auxquelles une maïeutique bien dirigée amènera tout homme sensé. Et c'est dans ce sens que les Pères ont défini qu'il y a, dans le Christ, une personne et deux natures. Un seul Christ, agissant en homme et possédant par conséquent la nature humaine, agissant en Dieu, et donc possédant la nature divine... On voit à combien peu se réduit la philosophie impliquée par cette formule, quintessence de longues élaborations doctrinales.

Mais aussi l'élasticité y est-elle réduite, par le fait même, à son minimum : tout est théologie ; le dogme, constamment cru dans sa substance, a trouvé enfin son expression adéquate (autant, du moins, qu'un langage humain la peut fournir). Essayer d'en substituer une autre mène à la complication, sinon à l'erreur. Le Christ est une personne en deux natures, au sens vulgaire et premier de ces mots. Qu'on raffine tant qu'on voudra sur la personnalité humaine, sur la définition du mot nature, l'on pourra traduire en termes abstraits ce qui est « un sentiment universel de conscience¹ » et dire, avec la Scolastique : La personne est le principe *qui* opère, la nature le principe *par quoi* l'on opère ; ou généralisant avec les modernes, parler « d'un sujet individuel, indivisible et permanent² » qui produit et supporte, en les débordant, les phénomènes humains, et de ce qui rend ce sujet capable d'action dans son ordre... Mais cela, si vous l'expliquez, c'est encore pour tout homme une personne, une nature ; et la philosophie cachée sous ces termes est tellement universelle, qu'à l'en vouloir chasser, on fait branler non seu-

1. TH. DE RÉGNON : *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, p. 58 sqq. « Que la notion vulgaire de « personne » précède tout système philosophique. »

2. Voir la conclusion du livre de M. l'abbé Piat : *La Personne humaine* (Paris, Alcan, 1897), p. 382.

lement toute foi, mais toute connaissance raisonnable.

Partout, dans les définitions des anciens conciles, se fait jour un souci pareil de s'en tenir aux conceptions proprement théologiques, et de les expliquer par voie de descriptions empruntées aux notions les plus générales, intelligibles à tous, incontestées dans toutes les écoles de philosophie. Le second Concile d'Orange, en 529, roule tout entier sur la grâce. Mais la grâce, qu'est-ce ? Une substance ? Un accident ? — C'est, nous répondent les Pères, « une infusion, une opération du Saint-Esprit », « une inspiration du Saint-Esprit », « une illumination du Saint-Esprit », « un don divin », « une aide divine », « une miséricorde prévenante de Dieu », « quelques gouttes de la source éternelle qui tombent en rosée sur nous, durant notre marche au désert de la vie », « la sève de la vigne céleste qui est le Christ¹ ». Et nul doute qu'il n'y ait dans ces belles paroles toute une théologie de la grâce, fondée en Écriture, parlant à l'esprit, réconfortante au cœur ; — mais on voit assez combien générales et volontairement indéterminées sont les notions philosophiques supposées par cette théologie. On

1. *Canones Concilii Arausicani* II, can. 4, 6, 7, 9, 10, 14, 22, 24. (DENZINGER-STAHLE, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, éd. 7, p. 40-44.)

s'en aperçut quand, bien plus tard, on fut amené à étudier exactement les rapports de la grâce, accident surnaturellement infus dans l'âme, avec la substance vivante qui lui sert de support¹.

Il fallut en effet en venir, sur nombre de points, à des précisions plus grandes et partant grosses de philosophie. La synthèse des connaissances révélées, concordant avec le réveil des études en Occident, amena les docteurs chrétiens, vers la fin du premier millénaire, à rechercher le comment et le pourquoi des choses de la foi. Sans attaquer désormais — du moins le plus souvent — les points définis, les hérésies ou les systèmes erronés mirent l'orthodoxie en péril indirect par voie de principes ou de conséquences.

L'âme divine qui préside au développement de la doctrine chrétienne ne manqua pas à sa tâche, et compléta, par une suite de définitions, qui s'étend du second Concile de Nicée (787), et des Conciles de Tolède (septième et huitième siècles) jusqu'au concile, inachevé encore, du Vatican, la défense doctrinale de l'Église. Presque toutes ces formules, pièces de cette armure spirituelle qui se proportionne aux

1. Notons pourtant que le concile d'Orange, traitant surtout de la grâce actuelle, était moins directement amené à préciser ce point.

dangers des âges, ont ce caractère commun qu'elles empruntent la rigueur d'un langage formé aux habitudes scolastiques : même vocabulaire, même netteté, même appel aux principes rationnels¹. L'immense majorité de ceux qui ont préparé, précisé, prononcé les définitions dogmatiques étaient, par la méthode et la langue, des scolastiques — au sens historique du mot. La question se pose donc immédiatement : Dans quelle mesure leur philosophie a-t-elle pénétré dans le dogme, s'est-elle identifiée avec lui, au point d'en être désormais inséparable ?

En d'autres termes, à quel degré le magistère enseignant de l'Église est-il devenu solidaire de la philosophie scolastique² ? Quelle liberté d'opiner laisse au penseur chrétien la

1. Je parle des formules, des symboles, des parties dogmatiques des décrétales, — et non des directions énoncées par les lettres pontificales ou des considérants des décrets. De même, l'appel à la raison, que je signale ici, ne doit pas s'entendre de preuves rationnelles données à l'appui de doctrines de foi, mais bien du souci de montrer la suite des déductions, le lien des erreurs avec leurs principes, ou des vérités révélées avec les éléments philosophiques qu'elles infèrent.

2. C'est, je pense, un travail de délimitation analogue à celui-ci que réclame, au sujet de la doctrine de saint Thomas, le chroniqueur théologique du *Sillon* (février 1898). Il semble d'ailleurs qu'en conseillant l'étude de saint Thomas, Léon XIII avait moins en vue la substance dogmatique contenue dans les « Sommes », — substance qui se trouve sans peine ailleurs, — que l'heureuse adaptation de la *philosophie* traditionnelle aux vérités révélées.

forme scolastique dans laquelle ont été coulées les définitions doctrinales ?

Il me semble que la réponse générale est commandée par la distinction de ce qui, dans la scolastique, est de philosophie fondamentale¹ et, en droit du moins, universelle, d'avec ce qu'elle contient de philosophie systématique. Tout vaste ensemble de conclusions rationnelles qui prétend enfermer dans ses prises l'univers des choses et des pensées, toute métaphysique, en un mot, comprend en effet deux parties qu'on peut, en gros, distinguer.

Les principes premiers d'abord, qu'on suppose ou communs à tous les hommes, ou si facilement, si évidemment démontrables, qu'ils peuvent servir de base assurée pour les déductions ultérieures qu'on prétend édifier en corps de doctrine. Il est clair que plus elles s'éloigneront de ces principes universels, plus les déductions seront contestables et contestées : fussent-elles rigoureuses, elles s'imposeront avec une assurance moindre, et la chaîne dialectique qui les relie aux fondements donnera, en s'allongeant, lieu à bien des défauts, ou du moins sujet à bien des vérifications. Cette seconde partie est la philosophie systématique. Dire où elle commence est très difficile, et quasi impos-

1. Je prends ici ce mot dans le sens très étendu que la suite de cette étude déterminera.

sible en certains cas : il reste pourtant qu'elle commence, et que ses limites peuvent être fixées avec une approximation assez grande, variant néanmoins dans les différentes philosophies.

Vus de ces hauteurs, les systèmes complets, les métaphysiques se réduisent à un fort petit nombre. D'aucuns estiment qu'ils se ramènent à deux : les philosophies réalistes, objectives, admettant des choses une connaissance certaine, — si mêlée soit-elle d'à peu près et d'indéterminations, — et la philosophie purement subjectiviste, ou *idéelle*, qui met en question, d'Héraclite à Hegel, les bases mêmes de toute certitude. On peut même dire que, pour sortir des hypothèses et des logomachies, toute philosophie, historiquement et en fait, admet certains principes, dirigeant et éclairant, à tort ou à raison, mais impérieusement, mais nécessairement, la marche logique de l'esprit.

Or, parmi les philosophies objectives, les seules compatibles avec une foi objective¹, la Scolastique occupe une place à part par ce fait qu'elle n'est pas sortie, conception géniale mais, pour une part, éphémère, de la pensée

1. Je n'ai pas à rechercher ici, ce qui serait une tâche intéressante et délicate, quel degré d'objectivité, de réalisme philosophique la foi chrétienne impose à ses croyants : qu'elle en impose, c'est ce qu'on ne peut nier de bonne foi, sans pervertir la notion même d'adhésion certaine aux vérités révélées.

d'un seul homme, — cet homme s'appelât-il Aristote, Origène ou Kant ; — et qu'elle est, au fond, l'une des plus éclectiques des philosophies. Elle est, au temps de sa gloire, et quand l'Église la prend pour l'instrument de son enseignement doctrinal, l'aboutissement de longues élaborations.

Au moment d'entrer en terre ecclésiastique pour y servir de « chemin qui marche » aux notions dogmatiques, ce grand fleuve a reçu bien des affluents. Courant aristotélicien qui domine sa logique, le principal de sa métaphysique et de sa psychologie, et son vocabulaire¹ ; courant platonicien et néo-platonicien, qui, à travers Clément, Origène, Denys, saint Augustin, a constitué le fonds de son esthétique et enrichi sa théodicée de nombre de thèses admirables ; courant judaïque ou spécifiquement chrétien qui lui apporte, illuminés par le brillant et fécond génie des Pères grecs, disciplinés par l'esprit pratique des Pères latins, les enseignements dogmatiques et moraux des deux Testaments... sans compter les infiltrations provoquées par les traductions et les gloses des Syriens, des Arabes, des judaïsants. Qu'on

1. On me fait remarquer que l'aristotélisme, prépondérant en somme dans la scolastique, a lui-même pour trait distinctif le souci de trouver les éléments qu'il met en œuvre dans les notions les plus simples, admises sans conteste par tout esprit droit.

suppose dans cette masse de notions la fermentation prodigieuse provoquée au XII^e siècle par la mêlée des peuples et le contact des civilisations, et, au-dessus des luttes intellectuelles, la ligne de foi orthodoxe servant de norme indirecte, mais sans cesse utilisée, même et surtout en philosophie, et l'on aura quelque idée de ce qu'offrait d'éléments universels, prêts à être mis en œuvre dans la fixation du dogme, la philosophie proprement scolastique, celle de saint Thomas d'Aquin au premier chef.

Sur ce fonds d'idées générales, de notions vraiment humaines et déjà approfondies, s'édifia au Moyen Age un vaste, un immense édifice systématique. Ceux qui, écrivant l'histoire générale de la philosophie, ne l'ont pas vu, ou l'ont traité de burg féodal en ruines, n'ont manifesté que leur prodigieuse inattention. A vrai dire, l'approché des méthodes d'observation, l'abus du principe d'autorité, l'engouement pour la dialectique y ont introduit certaines parties, — la « physique », et, sur quelques points, la psychologie expérimentale, — que notre âge a démontrées insuffisantes ou caduques. Sur bien d'autres points, les murs de la vieille citadelle sont battus en brèche, et tiennent bon. Mais tous ces ouvrages vinssent-ils à se lézarder, à s'écrouler même, il resterait que les fondements, empruntés à la philosophie universelle, sont inébranlables. Or,

je dis que c'est là, au-dessous des superstructures, si régulièrement conduites pourtant, des systèmes que l'Église a pris des assises pour les définitions dogmatiques qu'elle a eu besoin d'édifier depuis.

Je ne prétends pas, qu'on le note bien, que, dans l'idée de beaucoup de scolastiques, le système n'ait commencé que très loin des fondements. Leur pensée a souvent rattaché au dogme et fait participer à sa stabilité des conceptions philosophiques qui en étaient fort distinctes ; surtout ils ont, avec une hardiesse qu'on a taxée à tort de rationalisme, mais qui était grande sans doute, ils ont appliqué à toutes les parties de la doctrine révélée leurs vues métaphysiques et leurs procédés dialectiques, — jusqu'au point où l'adaptation n'était sûrement plus, sinon licite, du moins certaine. Je dis seulement que les définitions ecclésiastiques, celles mêmes qui s'énoncent en termes spécifiquement scolastiques, ne contiennent, *pour la plupart*, sous leurs vocables précis, que de la philosophie universelle, sur laquelle, en dehors des systèmes particuliers, toutes les métaphysiques doivent s'entendre.

Soit, par exemple, l'enseignement conciliaire qui concerne les sacrements, doctrine élaborée plus profondément peut-être qu'aucune autre par le Moyen Age scolastique, et fixée dans le décret d'Eugène IV pour les Armé-

niens (1439), et les décrets du Concile de Trente. Il est hors de doute que nulle part on ne trouve chez les Pères, surtout les plus anciens, un pareil système de notions précises exprimées sous forme rigoureuse. On pourrait dire, si les mots ne semblaient emporter quelque irrévérence, que tous ces rapports entre les vérités révélées, existant réellement dans les monuments de la tradition catholique (Écriture, liturgies, écrits patristiques), ont été, par les scolastiques, dégagés de la matière sacrée qui les maintenait à l'état particulier, et mis en théorèmes au point de former une théologie géométrique des sacrements.

Qu'à ces constructions symétriques les théologiens médiévistes, organe dans les conciles du magistère de l'Église, n'aient employé que des matériaux de bon aloi, déjà contenus, au moins implicitement, dans le dépôt traditionnel, c'est ce que je n'ai pas à démontrer ici. Ce que je veux, c'est montrer que le ciment philosophique employé par eux n'a introduit dans l'édifice, désormais consacré, de la dogmatique orthodoxe, pour relier ces concepts réellement, spécifiquement chrétiens, que des notions de métaphysique universelle.

Il ne faut pas se laisser duper par les mots et l'atmosphère de déductions systématiques qui semble, à la façon d'un *peresprît* équivoque, entourer certains d'entre eux. Quand Eugène IV

affirme¹ que trois éléments parfont tout sacrement : la chose (sensible) en tant que matière, les paroles en tant que forme, la personne du ministre conférant le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Église, — et définit que trois des sacrements impriment un caractère indélébile, excluant par conséquent la réitération : les vocables, *forme, matière, caractère* semblent gros de scolastique. Et ils sont profonds, en effet, mais n'impliquent cependant, quand on les examine de près, que des notions philosophiques très simples.

Une puissance supérieure veut lier à elle d'une façon spéciale un homme, en tenant compte de la nature humaine de celui qu'elle prétend dévouer à son service : il va lui falloir, de toute nécessité, introduire d'une manière équivalente les éléments énumérés plus haut. L'acte d'union, la *dation*, pour user d'un mot juridique, s'exprimera par une action matérielle, symbolique le plus souvent, déterminée à telle signification précise par une forme — cérémonial ou profession de foi — imposée ou acceptée par la puissance ; et de cet acte accompli dans les formes naîtra dans le sujet qui l'a posé une nouvelle manière d'être, un *caractère* nouveau. Je n'irai pas chercher un exemple au Moyen Age : de nos jours, quand

1. Texte dans DENZINGER-STAHl, *op. cit.*, p. 160.

un conscrit silésien ou saxon (alsacien parfois, hélas !) se présente au corps où il doit servir, un officier lit devant lui et ses compagnons, respectueusement attentifs, une formule de fidélité à l'Empereur, d'obéissance aux chefs secondaires qu'il délègue. La lecture achevée, notre conscrit, dûment averti de la portée de son acte, lève la main en signe d'adhésion. C'en est fait, ce jeune homme, libre hier, appartient à l'Empereur ; une nouvelle manière d'être est si bien imprimée en lui qu'il devra désormais marcher, sans maugréer, sur l'ordre de ses chefs, de la Posnanie au Rhin¹.

Que dans le sacrement chrétien la forme et la matière soient substantiellement d'institution divine ; que le caractère imprimé ait, en certain cas, une efficacité telle que non seulement il communique à l'âme une nouvelle manière d'être, mais encore la marque, la consacre, la configure d'une façon indélébile au divin exemplaire, dont il lui communique quelque chose de la noblesse ou de la puissance, — ceci ne se retrouve pas dans l'exemple humain, Mais,

1. On le leur rappelle à l'occasion : « Vous êtes mes soldats, vous vous êtes donnés à moi corps et âme ; il n'y a pour vous qu'un ennemi, c'est mon ennemi... » Discours de Guillaume II aux soldats qui venaient de prononcer le serment militaire à Potsdam (novembre 1891), dans Ch. SEIGNOBOS, *Histoire politique de l'Europe contemporaine*, 1897, p. 478, note.

ce sont là des traits que nous impose historiquement la foi catholique, non des conclusions déduites par les philosophes. Le comment (dans la mesure où il est possible de l'atteindre) deviendra matière à très hautes spéculations ; les concepts impliqués par le fait et détaillés dans les formules définies appartiennent tous à la philosophie universelle : leur expression seule ou l'intelligence plus exacte de ce qu'ils contiennent donne prise au progrès théologique.

J'avais pensé que l'on pouvait ramener à cette métaphysique générale toutes les notions de philosophie impliquées par les énonciations dogmatiques : non pas, sans doute, que cette métaphysique pût fournir des bases certaines pour affirmer, beaucoup moins pour démontrer positivement la possibilité de certains jugements que la foi nous impose comme certains ; mais il me semblait qu'on pouvait expliquer suffisamment le sens des déclarations théologiques actuelles par des notions qui fissent abstraction de tout concept spécifiquement scolastique. Après épreuve sur certaines des propositions où ces concepts semblent le plus s'affirmer, j'incline à trouver cette thèse trop absolue. Sauf meilleur avis, et désireux d'échapper à une exégèse bien ingénieuse pour être complètement loyale, il me paraît donc qu'on ne peut s'empêcher de reconnaître que l'Église suppose, par quelques-unes de ses formules de

foi, des notions philosophiques dont on est impuissant à établir directement le caractère général. La légitimité de cette conduite du magistère ecclésiastique s'impose à tout chrétien : elle s'explique par ce fait que certaines conceptions, données comme indubitables par la tradition chrétienne, ne sont séparables de tout alliage d'erreur qu'en supposant objectivement vraies des notions philosophiques, à première vue simplement scolastiques, et qui autrement fussent restées discutables...

Mais la philosophie, en tant qu'elle dépasse les conceptions communes à toute doctrine rationnelle objective, et démontrables pour telles, entre-t-elle dans le dépôt de la révélation ? Et l'y faire pénétrer, n'est-ce pas intrusion, ou — comme on dit — rationalisme ?

Je crois qu'on peut répondre par une distinction analogue à celle qui légitime l'intervention de l'Église dans les choses temporelles, au nom du pouvoir indirect¹. La puissance ecclésiastique est formellement d'ordre spirituel, et à ce titre les choses de la politique humaine lui échappent ; s'il arrive pourtant

1. Je prends ici ce mot dans le sens où l'emploient les théologiens actuels, sans rechercher si la notion qu'il représente s'applique bien à tous les temps. Voir Alfred BAUDRILLART, *De l'intervention du Pape en matière politique au XIV^e siècle*, dans la *Revue d'histoire et littérature religieuses*, 1898, p. 195-199.

que les intérêts temporels soient tellement enchevêtrés avec les intérêts religieux, que la sauvegarde efficace de ceux-ci exige l'intervention de l'autorité spirituelle dans ceux-là, le bien des fidèles autorise, en la rendant nécessaire, cette intervention. On en a d'illustres exemples.

Passons au terrain dogmatique. Ne peut-il arriver que, pour défendre tels concepts traditionnels, légués à l'Église comme de foi par l'antiquité chrétienne, pour empêcher son contenu d'être dénaturé par des interprétations respectueuses des mots et destructives du sens, le magistère inspiré doive recourir à des notions philosophiques, seules capables de maintenir sur le domaine de la raison l'affirmation théologique ? Encore une fois, la philosophie universelle suffira le plus souvent à ce but : pas toujours, surtout si l'erreur prétend s'autoriser de doctrines métaphysiques déjà systématiques, et à ce titre hors des prises de la raison commune. Des concepts, qui fussent restés autrement discutables, peuvent alors entrer dans les formules de foi, logiquement impliqués par la sauvegarde intégrale des vérités révélées. La forme qui anime l'organisme vivant de l'Église lui incorpore à jamais et fixe dans son tissu de vérités ces atomes, destinés, semblait-il, à être éternellement ballottés aux combinaisons éphémères des systèmes humains.

Soit l'union de l'âme et du corps : question

mystérieuse sur laquelle la philosophie universelle n'a que des thèses bien vagues : deux parties, matérielle et spirituelle, intimement unies en un sujet agissant par elles, je ne crois pas que la méthode socratique puisse mener beaucoup plus loin. Cependant, l'Église nous déclare, dans le concile de Vienne (1312), que « l'on ne peut, sans erreur dans la foi, nier ou simplement révoquer en doute que l'âme raisonnable soit par elle-même, essentiellement, véritablement, la *forme* du corps humain' ». Cette définition, laisse pendantes — les théologiens sont d'accord pour nous l'affirmer² — bien des controverses ultérieures sur l'union de l'âme et du corps. Surtout un document pontifical³ s'est chargé de rappeler aux fauteurs trop ardents du système scolastique « de la matière et de la forme », appliqué aux choses inanimées, que l'on ne peut tirer de là aucun

1. HEFELE, *Histoire des Conciles* (fr.), IX, 423-424. (Le texte du décret établi d'après RICHTER, *Corpus Juris*, II, 1057 sqq.)

2. Voir SCHIFFINI, *Disputationes metaphysicæ specialis* (2^e édit. Turin, Speirani, 1894), I, p. 387 ; et X.-M. LE BACHELET, *Prælectiones theologicæ de Deo creante* (lithogr. Jersey, 1892), p. 453-457. Les textes sont empruntés au P. EHRLE, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), p. 353 sqq.

3. Lettre de Mgr W. Czacki, écrite par ordre de Pie IX, le 5 juin 1876, à Mgr E. Hautcœur, recteur des Facultés catholiques de Lille. (Le texte dans T.-M. ZIGLIARA, O. P., *De mente concilii Viennensis* [Rome, 1878], p. 191 sqq.)

argument décisif en faveur de cette conception. Il reste néanmoins que le concile entendit, non seulement répondre à l'erreur d'un obscur dogmatisant, Pierre d'Olive, dénoncé comme rejetant cette doctrine, mais définir à ce propos un point dogmatique qui coupât court, dans l'avenir, à toute erreur analogue. Ce but, positivement indiqué par la teneur du décret¹, ne laisse, si on le corrobore par la généralité du prononcé doctrinal, par les adverbies caractéristiques qualifiant le mot *forma*, aucune probabilité à l'opinion qui restreindrait le sens du concile à la condamnation des erreurs de Pierre d'Olive². D'ailleurs, on doit, ce semble, forcément admettre que les Pères ont pris les termes qu'ils employaient au sens unanime de l'École à leur époque, au sens où eux-mêmes et Pierre d'Olive les entendaient, au sens où tous les hommes instruits du temps devaient infailliblement les entendre et les entendirent en fait, au sens enfin où tous les théologiens

1. « ...ut cuncta sit fidei sinceræ veritas, ac præcludatur universis erroribus aditus ne subintrent », etc... Decret. citat. § 1, dans HEFELE, *loc. cit.*, p. 424.

2. D'autant plus que ce même décret a été allégué par le cinquième concile de Latran (1513), comme condamnant l'erreur de Pomponace, et par Pie IX (15 juin 1857), comme incompatible avec la doctrine du Dr Knoodt. Mais Pomponace, averroïste et Knoodt, günthérien, ne partageaient pas l'erreur de Pierre d'Olive.

postérieurs les ont entendus¹. Mais, s'il en est ainsi, — et je ne vois pas comment on pourrait sérieusement le contester, — il faut convenir que le concept scolastique de *forme substantielle* (principe déterminant un sujet à tel mode d'être spécifique), qui emporte une philosophie assez développée², doit être tenu pour vrai, au moins par rapport à l'âme humaine.

Reste à voir comment les données de foi ont assuré une place à cette conception philosophique parmi les doctrines certaines. L'histoire du dogme nous répondra, qui nous apprend qu'avant la déclaration de 1312, une enquête privée sur les écrits de Pierre d'Olive avait été instituée au sein même de son Ordre (il était mineur). Sept théologiens, au nombre desquels figure l'illustre Richard de Middletown, examinèrent, en 1280, les « Mélanges de philosophie » (*Quodlibeta*), dans lesquels Pierre d'Olive avait longuement exposé ses vues. De

1. Voir : *De mente concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animæ humanæ cum corpore...* du P. T.-M. ZIGLIARA, O. P., p. 90 sqq.

2. On peut voir toutes les conclusions que tire saint Thomas d'Aquin (*Summa Theol.*, I, q. 76) de ce fait que l'âme est la forme substantielle du corps humain. Et bien que plusieurs de ces conclusions soient discutables et discutées entre scolastiques, il reste que le concept de forme substantielle, tel que le définissaient tous les théologiens du concile, et Pierre Olive, en faisant abstraction de tout point controversé, reste gros de conséquences philosophiques.

cette enquête, il appert que le novateur n'était pas, comme on l'a dit, apollinariste, mais que son erreur fondamentale (*error periculosus notabiliter*, notent les qualificateurs) consistait à dire que l'âme raisonnable n'informait pas le corps par elle-même, mais moyennant la partie sensitive¹. D'où perversion du concept traditionnel touchant le composé humain, et qui n'allait à rien moins qu'à contredire la doctrine catholique sur l'union hypostatique : l'assomption d'une chair passible par la Personne divine ne la constituait pas véritablement et formellement homme, — mais seulement indirectement, médiatement, par voie de conséquence, et, comme on disait alors, *per accidens*. C'était rejeter la formule du symbole *Quicumque*, universellement tenu pour règle de foi².

Et que la volonté de proscrire cet abus, d'en rendre la reprise impossible ait dirigé les Pères du Concile en cette affaire, c'est ce qui ressort clairement de l'énoncé qui précède la définition doctrinale. La thèse de l'âme forme du corps y est formulée uniquement dans son appli-

1. Sur toute la question des doctrines de Pierre d'Olive et de l'enquête ouverte à son sujet dans l'ordre Franciscain, les documents se trouvent *in extenso* dans ZIGLIARA, *op. cit.*, p. 96-135.

2. « Christus... perfectus homo : ex anima rationali et humana carne subsistens. » (Symbolum *Quicumque* ap. DENZINGER-STAHl, *Enchiridion* [7^e édit.], p. 37.)

cation à l'union hypostatique. L'on voit assez par là que l'intervention des théologiens de Vienne sur le terrain philosophique était, en fait, provoquée par le devoir qu'ils avaient de maintenir dans son intégralité le dépôt des vérités révélées.

Il faut, après cette longue exposition, mais qui nous a laissé, je crois, dans les entrailles du sujet, voir ce que donnent de prise au temps les définitions analogues à celles que nous venons d'étudier. Fidèles au principe des meilleurs théologiens et à la pratique constante de l'Église¹, qui est de ne s'appuyer sur la philosophie que juste ce qu'il faut pour maintenir efficacement le dogme, disons que toute conception — dans le cas, toute conception de la forme substantielle — qui gardera aux formules un sens certain, et excluant les erreurs auxquelles un magistère autorisé les a opposées, suffira au philosophe croyant. Ce point acquis, il pourra discuter à son gré les conséquences que les scolastiques en ont tirées. — Mais aussi la répugnance à ces conséquences ne peut abso-

1. Voir à ce sujet la lettre de Grégoire IX « ad magistros theologiæ Parisienses », datée du 7 juillet 1228 (POTHAST, *Regesta P. R.*, I, p. 709, n. 8231 ; — texte dans DENZINGER-STAHN, *op. cit.*, p. 129-131), et le début de la réponse de saint Thomas d'Aquin à son général Jean de Verceil, de *XLII articulis* (édit. Parme, *Opuscul. IX*, t. XVI, p. 163).

lument pas légitimer une conception qui ne sauvegarderait pas ce minimum.

Telle semble être, en définitive, la limite à laquelle s'arrête l'élasticité, qu'il est loisible de reconnaître aux formules dogmatiques en usage dans l'Église universelle et promulguées sous forme d'énonciation positive. Les causes de cette élasticité : approximation de langage, intrusion d'éléments philosophiques non indispensables à la valeur objective des jugements, sont moins étendues, de nos jours surtout, que ne semblent parfois le croire des théologiens, plus soucieux peut-être du progrès doctrinal que de l'immutabilité de l'enseignement ecclésiastique.

IV

Aussi, je crois bien qu'en réalité leur pensée — quand ils insistent, avec le grand Newman sur cette élasticité — porte moins sur les formules elles-mêmes, réduites au contenu strictement déterminé que j'ai essayé de préciser plus haut, que sur l'atmosphère d'opinions libres qui entoure ces formules, dans l'esprit et dans le langage courant des théologiens, aux divers temps de l'Église. Et ceci me paraît capital.

Étudier le dogme ainsi que nous venons de le faire, pour réduire à son minimum la doctrine philosophique qu'il exige comme soutien nécessaire de ses affirmations, éliminer de ses formules tout ce qui n'en constitue pas la substance, ne fût-ce que pour se faire une idée approchée des limites de l'orthodoxie, était une idée qui ne tombait guère, hors certains cas déterminés, dans la tête des anciens docteurs.

On savait fort bien en théorie que cette limite existait ; on s'en souvenait à propos pour défendre l'exactitude dogmatique d'une thèse caressée ou pour qualifier sans déloyauté les propositions d'un adversaire ; mais l'on ne songeait pas à réduire, même par manière d'exercice d'intelligence, les conséquences nécessaires d'une doctrine de foi. Tout au contraire, le dogme, par la philosophie qu'il impliquait, par l'analogie de la foi, semblait un instrument de conquête rationnelle d'autant plus efficace que nul ne songeait à en contester la portée. Enfin, les idées qu'on avait sur le monde, les impressions de l'âme en face des grands problèmes de la destinée, formaient, en s'édifiant sur les principes révélés, un vaste système qui participait, souvent plus que de raison, à l'inébranlable solidité de ses bases.

Voici une formule : Hors de l'Église, pas de salut. Elle revêtait, dans la pensée de plusieurs des anciens Pères, une rigueur qu'elle a perdue

depuis. Sa valeur, au fond, n'a pas changé ; dès ces âges lointains, on eût amené, en précisant, ces docteurs à réduire aux termes que nous lui donnons encore, leur affirmation dogmatique ; mais ils ne faisaient pas eux-mêmes cette précision. Rien ne les en pressait : toutes leurs connaissances, au contraire, les idées cosmologiques et sociales qu'ils tenaient de leur temps, les menaient, par analogie, à juger de ce qu'ils croyaient comme fidèles selon ce qu'ils estimaient convenable comme penseurs. L'humanité, c'était l'espace où régnait la paix romaine, enclos dans les frontières étroites que nos atlas nous présentent sous la rubrique : *monde connu des anciens* ; avec, autour, de vagues régions désertes ou peu peuplées... De ce monde, la foi avait, selon saint Paul, atteint, dès la génération apostolique, les limites extrêmes ; et, dès lors, ceux qui avaient refusé la lumière admirable du Christ n'avaient à s'en prendre qu'à eux-mêmes de leur perte. Restés dans les ténèbres par leur faute, ils avaient manqué leur vocation chrétienne : la foi, elle, ne leur avait pas manqué, mais les avait trouvés opiniâtres, rebelles, persécuteurs, sans bonne foi, sans affection, pécheurs contre la lumière... Dans ces conditions, pouvait-on songer à élargir le sens d'une formule, dont l'interprétation rigoureuse n'était pas sans doute imposée par la foi, mais semblait naturelle et

pouvait devenir salulaire aux fidèles qu'elle ancrail dans leur croyance, aux infidèles qu'elle frappait d'une crainte qui pouvait les bien inspirer ? On ne songeait donc pas plus à préciser la portée redoutable des mots, qu'à restreindre à l'universalité seulement anthropologique les expressions concernant le déluge biblique.¹

Mais quand les bornes du monde durent être transportées par delà les Parthes, les Scythes et les énigmatiques « Éthiopiens », quand on estima plus équitablement le nombre d'âmes immortelles que cachaient les régions lointaines, la pitié chrétienne s'émut, rapprocha la formule consacrée des magnificences de la rédemption chantées par les prophètes anciens, proclamées par saint Paul et saint Jean. Et l'on en vint graduellement, non pas — qu'on l'entende bien — à restreindre le sens de la formule, en mutilant la notion dogmatique du salut par le Christ seul et l'incorporation à son corps mystique, l'Église, mais à étendre le

1. Je parle ici en général. La préoccupation du salut des gentils, surtout de ceux qui ont vécu avant le Christ, se fait jour dans les écrits de plusieurs Pères grecs ou latins (Clément d'Alexandrie, saint Jérôme, saint Augustin). Elle a trouvé son expression complète dans le livre célèbre, et autorisé dans l'Église : *De Vocatione gentium* (Migne, P. L., LI, 647-722). On ignore encore l'auteur de cet ouvrage, attribué sans assez de fondement, à saint Prosper et à saint Léon I^{er}. (Voir BARDENHEWER, *Patrologie*, p. 485.)

bienfait de cette incorporation aux âmes de bonne volonté, essaimées aux quatre vents, sous tous les cieux. Le comment de cette accession à la foi qui sauve resta mystérieux, la difficulté de l'acte justifiant qu'elle exige, et l'incertitude qu'elle laisse planer sur le salut des non baptisés continua de stimuler le zèle des missionnaires et d'exalter la juste reconnaissance des peuples chrétiens ; — mais l'autorité de l'axiome théologique cessa de couvrir de son ombre sacrée des sévérités que beaucoup avaient acceptées jadis, sans les croire jamais objet de foi. Ce fut un mouvement analogue à celui qui détermina les exégètes les plus autorisés à restreindre, quand on connut mieux l'étendue et la forme du globe, l'universalité géographique du déluge biblique¹.

Encore un exemple, emprunté au temps où la scolastique régnait sans conteste. Tout intérêt perçu pour le prêt d'un bien dont on ne peut user sans en détruire la substance même est injuste. C'est de l'usure. « Il y a usure, au sens propre, quand on cherche à tirer lucre et fruit, sans travail, sans frais, sans risque d'aucune sorte, du simple usage d'une chose naturellement improductive². » La doctrine cons-

1. J. BRUCKER, *Questions actuelles d'Ecriture Sainte* (Paris, Retaux, 1895), p. 303-311.

2. Bulle *Inter multiplices*, lancée à la cinquième session du concile de Latran (1515). Texte dans DENZINGER-STAHLE, *Enchiridion...*, [7^e édit.], p. 174.

tante de l'Église réprouve cette usure, et que cette condamnation intéresse la foi, c'est ce dont il n'est pas permis de douter après la bulle fameuse : *Vix pervenit*, donnée par Benoît XIV le 1^{er} novembre 1745¹.

Mais quelle conséquence les anciens théologiens tiraient-ils de cette doctrine par rapport à l'argent ? Une très grave que voici : l'argent, étant improductif en fait, ne permettait à son prêteur d'intérêt légitime qu'en raison d'un titre extrinsèque, de la nature de ceux qu'énumérait, dans sa définition de l'usure, le concile de Latran : risque, cessation d'un profit assuré, etc. Ces titres étant, par le fait des situations économiques, restreints à un petit nombre de cas, il s'ensuivait que le prêt pécuniaire à intérêt était le plus souvent usuraire, partant condamnable. Qu'il fût légitimé par titres extrinsèques, c'est ce dont pas un canoniste ne doutait, ce que les conciles avaient reconnu. Néanmoins, dans la prédication populaire, dans les écrits courants où l'on ne fait guère de distinctions subtiles, l'immense majorité des cas dictait le langage et commandait la pensée. On condamnait donc en bloc le prêt d'argent à intérêt par cette raison que, cent fois pour une,

1. *Bullarium Benedicti XIV* (édit. Malines, 1826), t. III, p. 268-276. — Sur la question de théologie morale, voir LEHMKUHL, *Theologia moralis* (Fribourg, Herder [7^e édit.], 1893, t. I, p. 687).

tel qu'il se pratiquait, il était usuraire et engendrait les abus criants.

La défaveur s'attacha sur lui à ce point que, lorsque les vastes entreprises commerciales de la Hanse Baltique et des républiques italiennes eurent établi des conditions économiques autorisant chez elles, d'une façon habituelle, le prêt d'argent à intérêt, on dut le désigner sous le nom de contrat d'assurance¹. Cependant, quand la nouvelle situation s'étendit de proche en proche, et de progrès matériel en progrès matériel, à toute la société moderne, assurant au capital, pour employer les mots techniques, « une productivité virtuelle, un pouvoir de représentation concret et estimable en bonne justice », et mettant par conséquent l'argent hors du cas de stérilité où la civilisation du Moyen Age l'avait laissé presque partout, le prêt à intérêt reparut sous son nom véritable, avec la tolérance de plus en plus explicite de l'Église.

On prend ici sur le fait ce que j'appellerais volontiers les entours changeants d'une définition immuable. En dépit des affirmations passionnées, ou insuffisamment informées, de maint économiste, il est clair que la décision des conciles anciens subsiste, à travers les

1. J'emprunte ce détail, ainsi que le meilleur des notions exposées ici, au *Cours d'Economie sociale* du P. Ch. Antoine (Paris, Guillaumin, 1896), p. 498-502, 507 sqq.

variations du langage ecclésiastique. Il reste, aujourd'hui comme au XIII^e siècle, que le contrat exigeant un intérêt pour le prêt d'une chose improductive, en vertu seulement de ce prêt, est usuraire et injuste. Ce qui n'est plus vrai, c'est que l'argent, considéré à bon droit alors comme généralement improductif, n'ait pas acquis de nos jours un emploi nouveau¹ qui le rend susceptible d'un intérêt modéré. Et c'est ainsi que, le noyau doctrinal restant le même, les idées courantes qui le couvrent et l'interprètent pratiquement peuvent subir, avec le temps, de larges variations.

Avant donc de souscrire aux conclusions éloignées que tiraient d'une formule dogmatique, conformément à leurs idées, les anciens théologiens, il faut contrôler rigoureusement la légitimité de leurs déductions, sous peine d'exposer à des contestations trop fondées ce que nous aurions pris trop vite pour lié à la doctrine révélée, et qui n'est, en réalité, qu'opinion humaine très respectable. Enfin, comme la plupart des Docteurs et Pères anciens parlent le langage de leur temps, et accommodent leurs croyances, autant qu'ils le peuvent sans témérité, aux idées philosophiques alors en cours, sans énoncer toujours clairement où pour eux

1. Quel que soit d'ailleurs le nom qu'on donne à cette productivité virtuelle. En différant sur le nom, tous les économistes de marque s'entendent sur la chose.

finit le dogme, où commence l'opinion, il en résulte que leurs écrits contiennent, même en matière théologique, une bonne part de ces « entours », dont la caducité n'intéresse nullement l'immutabilité du dogme, mais dont la présence explique très bien ces vicissitudes des énonciations théologiques dont parlait le cardinal Newman.

V

Ces longues considérations — qui n'indiquent pourtant que les grandes lignes du sujet — une fois terminées, il reste à nous demander si l'élasticité des formules dogmatiques, telle que nous l'avons définie en prenant pour fondement l'infailibilité du magistère ecclésiastique, suffit à remplir les conditions de développement vital qu'on reproche à l'Église catholique de méconnaître¹.

Et c'est ici le moment de dissiper complè-

1. « Aucune réconciliation n'apparaît possible entre une Église immobile en ses dogmes et la culture moderne qui ne se développe que par une évolution constamment progressive... Constituée sur le principe de l'autorité de la tradition de l'Église, la théologie catholique date nécessairement du Moyen Age, qui la vit s'achever, et se maintient à peu près étrangère aux tendances et aux principes de la pensée moderne », etc... A. SABATIER, *La Religion et la culture moderne*, p. 18 sqq.

tement l'équivoque cachée sous le nom de « développement, évolution vitale »... Appliquée à une doctrine, c'est une comparaison d'une rare justesse, autorisée et développée avec bonheur par de grands maîtres, de Vincent de Lérins à Newman ; mais enfin une comparaison. La pousser jusqu'à l'assimilation complète, c'est s'exposer à l'erreur, et c'est, je crois bien, le cas de M. Sabatier et des nombreux philosophes qui pensent à son école.

Un vivant évolue, et garde, en s'appropriant successivement des éléments matériels, très divers, une unité, non seulement spécifique, mais individuelle, qui s'impose. Il n'en est pas moins vrai que ce développement harmonieux qui le mène à la perfection d'abord, à la décrépitude et à la mort ensuite, s'opère par *élimination* des éléments anciens. La fixation de ces éléments, que devrait expulser la circulation vitale, est justement l'indice et la cause d'une fin prochaine.

Il en va bien autrement d'une doctrine : son progrès s'opère par voie d'*assimilation définitive*. Ceux des éléments intellectuels qu'elle élimine sont des intrus qui n'ont jamais eu droit de pénétrer dans son sein, et qu'une revision attentive reconnaît pour étrangers. Il est vrai que, parmi les vérités destinées à former son patrimoine inaliénable, quelques-unes ont été accueillies d'abord avec défiance, ou acceptées

sous une forme incompatible avec l'immuabilité des concepts. Cependant, l'approbation définitive une fois donnée, le vêtement de facture humaine une fois percé, la vérité authentiquement reconnue sera admise sans repentance. La science changera sa place dans les classifications, elle l'emploiera à des constructions éphémères ou stables, elle ne la rejettera pas. Ces vérités sont sa moelle, sa substance, ce sans quoi elle se ravalerait au rang de collection arbitraire de phénomènes.

La géométrie pourra bien aspirer à des formes de plus en plus dépouillées des accidents matériels, réduire à la condition de cas particulier ce qu'elle considérait naguère comme une loi régissant tout un système de conclusions ; elle cherchera des méthodes de démonstration plus élégantes, plus générales ou plus précises ; n'accordera plus à certaines propositions commandées par un postulat qu'une valeur précaire, et tout cela, c'est l'évolution vitale d'une doctrine en progrès. Ce qu'elle ne fera pas sans se nier elle-même, c'est qu'un théorème démontré soit exclu de son trésor dogmatique, c'est qu'il perde sa place (si humble devienne-t-elle) dans le livre où les rapports des choses entre elles ont leurs formules immuables¹.

1. On peut voir une pensée analogue magistralement exprimée dans une conférence de Mgr d'HULST, *Les Fondements de la Moralité* (Paris, 1891), p. 155 sqq.

Ainsi en est-il, toute proportion gardée, de la doctrine révélée. Au cours des âges ses formules se préciseront, des énonciations équivoques seront ballottées de l'approbation au rejet, les points de foi se dégageront de la gangue systématique où certains les ont enfermés. L'universel progrès des sciences découvrira entre les éléments doctrinaux des rapports inaperçus, fera trouver des points de vue ignorés des temps anciens. Mais, à travers ces vicissitudes, le trésor sacré reste entier : pas une notion n'en sortira pour s'en aller, pièce dépréciée, fausse monnaie, rejoindre au musée des antiques les débris des systèmes faits de main d'homme. Au contraire, les vérités certaines, élargissant leur domaine jusqu'aux bornes, encore inconnues, que leur trace l'étendue de la révélation chrétienne, hiérarchisant leurs aspects dans une harmonie définitive, s'édifieront en un corps de doctrine qui sera la vérité religieuse intégrale. Sans doute les apôtres et les premières générations chrétiennes avaient possédé par une intuition plus directe, par une approbation plus sentie, tout ce qu'il y a de substance en cette doctrine ; mais l'Église des derniers temps en possédera une connaissance scientifique plus approfondie, une vue d'ensemble aux perspectives plus assurées, une science du détail plus précise.

Cette conception peut répugner aux esprits superbes, à ceux que travaille je ne sais quel ferment de nouveauté, et qui, parce qu'ils s'imaginent assez forts pour se suffire à eux-mêmes sur tous les terrains, ne veulent de vérité que celle qu'ils se sont faite. Mais les âmes religieuses, et celles mêmes des hommes dont je parle, quand une expérience cruelle leur aura fait toucher les bornes de leur puissance intellectuelle, éprouveront un sentiment de paix, de sécurité inexprimable, à se reposer sur la foi des générations qui les ont précédées.

Sans rien abdiquer des justes exigences de leur esprit, sans renoncer à l'effort de s'assimiler par l'étude personnelle les articles de leur croyance, ils estimeront à son prix le bonheur de rattacher leur symbole à cette tradition glorieuse qu'autorisent tant de miracles, qu'illuminent tant d'admirables écrits, qui a suffi, qui suffit encore à tant d'esprits divers, pointilleux, difficiles, ramassés de tous les pays, échelonnés au cours des âges, dévots à toutes les philosophies, exposés à tous les périls intellectuels.

Ils préféreront au stérile orgueil d'une raison isolée et livrée aux poursuites désespérantes d'un idéal insaisissable, la ferme adhésion à des vérités liées entre elles (c'est Renan qui l'a dit) « par des tenons de fer », et répondant

seules à l'ensemble des questions que soulève la destinée humaine. Solidaires de tant de docteurs et d'humbles croyants, de tant de martyrs du sang, de la charité, du devoir, ils iront de toute leur âme à la foi qui ne change pas.

LE DÉVELOPPEMENT DU DOGME CHRÉTIEN ¹

Le peintre Louis-Édouard Fournier raconte que faisant, à Châtenay, le portrait de Sully-Prudhomme, il trouva un jour son modèle lisant un résumé de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. « Vous voyez, lui dit le poète, je me documente... » Puis il ajouta, considérant longuement le livre : « C'est extraordinaire comme tout ça est compliqué... Et dire que tout ça est sorti de l'Évangile, qui est si simple². » C'était poser, sous une forme familière, et presque triviale, le problème du développement, ou comme l'on dit parfois, d'un mot qui implique déjà une conception systématique, de l'évolution du dogme chrétien. Les notes suivantes visent moins à faire avancer la connaissance

1. Articles parus dans la *Revue pratique d'Apologétique* de mai à juillet 1908.

2. Les *Souvenirs du peintre Fournier*, cités dans les *Questions actuelles*, t. XCIV (15 octobre 1907), p. 8, en note.

de cette question infiniment complexe qu'à en exposer clairement les données et à esquisser la solution catholique. L'on voudra bien excuser, en faveur de l'intention, ce qui pourrait rester, dans ces pages, de roideur et, si l'on veut, de gaucherie scolastique... Après avoir défini quelques notions et rappelé brièvement l'histoire et l'état de la question, j'essaierai de montrer ce que n'est pas, selon la doctrine catholique, le développement du dogme. Le terrain ainsi déblayé, restera de préciser en quoi ce développement a consisté et d'indiquer, en finissant, sa portée apologétique.

PREMIÈRE PARTIE

NOTIONS GÉNÉRALES

Comme presque tous les termes anciens et lourds de sens, le mot *dogme* a une histoire, dont j'ai résumé les vicissitudes. Retenons-en seulement ceci, qu'au sens étymologique, δόγμα s'est dit d'abord en général d'une opinion, d'une affirmation subjective, pour se cantonner ensuite, avec une acception plus ferme et plus dense, dans la langue juridique : c'est alors une ordonnance, un décret rendu d'autorité. Entré à ce stade dans l'usage ecclésiastique, sa signification s'infléchit peu à peu dans le sens intellectualiste : elle finit par s'y fixer. Dès le début du v^e siècle, un dogme est une vérité révélée par Dieu, et imposant comme telle une adhésion irréformable à l'esprit des fidèles. Dans l'usage actuel, l'on distingue parfois le *dogme de foi divine*, vérité révélée qui s'impose avant toute définition formelle ; et le *dogme de foi définie*, vérité révélée proposée par le magistère infaillible de l'Église. C'est du dogme

entendu en ce dernier sens qu'il s'agira toujours, sauf indication contraire, dans les pages qui vont suivre.

Le fondement, ou objet lointain, du dogme n'est autre que l'ensemble des réalités divines (par nature ou participation) au sujet desquelles la Révélation nous renseigne. Son objet prochain, ce sont ces mêmes réalités considérées dans leur rapport avec la connaissance humaine, comme aptes à entrer, moyennant une libre communication de Dieu, dans la vie mentale de créatures raisonnables. De la réaction du dogme sur la vie morale et l'action, nous n'avons pas à nous préoccuper ici. Mais un exemple atténuera peut-être la sécheresse de ces notions : le fondement du dogme de l'Incarnation, c'est l'assomption volontaire et libre, dans le temps, par la personne du Fils éternel de Dieu, d'une nature humaine parfaite et semblable à la nôtre. L'objet prochain de ce dogme, c'est le Verbe incarné, Jésus-Christ, manifestant par ses opérations, ses paroles, ses déclarations formelles, la vérité concrète des deux natures unies personnellement en lui. Le dogme même, c'est le jugement par où s'affirme la réalité de l'Incarnation, jugement imposé au nom de Dieu, par le magistère ecclésiastique, à l'adhésion irréformable des fidèles.

Dans ce jugement, il faut encore distinguer deux éléments superposés : les concepts des

réalités que le dogme prononce unies ou séparées, et les termes ou formules qui traduisent verbalement ces concepts. Bien qu'ils soient presque toujours (de par l'inaccessibilité mystérieuse de leur objet) analogiques, les concepts dogmatiques participent dans la plus large mesure à l'immuable vérité des réalités qu'ils expriment. Bien plus, l'irréformabilité relative des formules est causée tout entière, et mesurée, par leur aptitude à traduire et à suggérer correctement les concepts dogmatiques¹.

L'on peut considérer ceux-ci dans deux états : comme reçus ou élaborés pour la première fois, et c'est le cas de la révélation immédiate, ou comme transmis. Dans le premier état, la valeur représentative du concept est couverte par l'autorité du révélateur. Dieu sans doute ne crée pas nécessairement de toutes pièces, dans l'esprit du prophète², son envoyé, les éléments du concept dogmatique ; mais il dirige le travail d'interprétation des signes qui constituent, matériellement, la révélation : au terme de ce travail, les notions métaphoriques ou analogiques, dont s'enrichira l'instrument humain,

1. Il va sans dire que c'est le magistère ecclésiastique, et non le fidèle, qui juge en dernier ressort de cette aptitude.

2. *Prophète* est pris ici au sens le plus large et scolastique du mot, pour un instrument humain chargé de transmettre les communications divines, quelles qu'elles soient.

auront une valeur de représentation suffisante à fonder, à garder, à transmettre la vérité dogmatique. Faute de quoi, l'idée même de révélation, à plus forte raison de Révélation divine, périt. Si révéler, c'est découvrir quelque chose à quelqu'un, c'est le lui manifester de façon qu'il le comprenne, le lui intimer de manière qu'il l'admette pour autant que l'autorité de celui qui parle s'impose à lui ; — si, d'autre part, Dieu ne peut vouloir parler sans se faire entendre, ni interposer son autorité sans exiger pour sa parole une créance absolue, — il faut assurément reconnaître que le sujet d'une révélation divine doit concevoir dans une certaine mesure les réalités que Dieu prétend lui découvrir. Contester ce point serait ou nier la possibilité, ou méconnaître la nature d'une révélation proprement dite. Mais aussi, dès qu'on l'admet, se trouve résolu dans le cas particulier du dogme, sans ontologisme et sans cercle vicieux, le problème général de critique posé par le rapport existant entre les réalités et le concept que nous en avons. Nous devons à la sagesse et à la véracité divines d'admettre que, en ce cas, les concepts de ceux au moins qui ont été les bénéficiaires d'une révélation immédiate, sont suffisamment expressifs de leur objet¹.

1. On entend ici, par *suffisamment expressifs*, des concepts

Ces concepts, à leur tour, pour se garder, et acquérir une valeur de transmission, doivent prendre corps dans des formules. Par celles-ci, et par elles seulement, tous ceux qui ne participent à la révélation que médiatement auront accès aux concepts dogmatiques. De là leur importance : orales ou écrites, inspirées ou traditionnelles, paroles indépendantes ou interprétation d'un geste liturgique, elles sont, pour l'immense majorité des hommes, les messagères des divines réalités que la Révélation nous découvre.

Dans le cas (et c'est le nôtre) d'une révélation publique et universelle en droit, les premières formules doivent, pour une raison analogue à celle que j'ai exposée à propos des concepts, être considérées comme exprimant suffisamment les concepts dogmatiques, et comme aptes à les évoquer dans l'esprit de ceux qui s'y appliqueront de bonne foi. Autrement, le plan providentiel est frustré, et il faut à chaque âme une révélation *immédiate équivalente*, pour participer à la Révélation pre-

qui permettent de distinguer leur objet de tout autre objet. Il peut arriver d'ailleurs que le concept lui-même tienne sa valeur, en partie du moins, de l'ensemble dogmatique auquel il appartient : ainsi le concept d'Esprit-Saint, attribué à une Personne divine, serait insuffisant à distinguer son objet, s'il n'était révélé en composition avec d'autres Termes Personnels divins, avec lesquels il est mis en relation d'origine,

mière, qui cesse par le fait même d'être publique et universelle en droit. Dieu aurait pu sans doute adopter un autre plan, établir par exemple qu'à l'occasion de formules déterminées il révélerait *directement* à chaque homme les vérités qu'il daigne lui communiquer. Ce n'est pas au nom d'une impossibilité philosophique ou psychologique, que nous rejetons cette hypothèse, qui est celle des protestants libéraux, reprise dernièrement, sous une forme à peine atténuée, par M. G. Tyrrell¹. C'est comme catholiques que nous reconnaissons, aux formules proposées par l'Église, une valeur de *cause* dans l'élaboration des concepts dogmatiques ; et si une grâce est nécessaire pour donner à notre adhésion de foi un caractère surnaturel et une solidité nouvelle, le concept, en tant que représentatif des réalités divines, reste, après le *pius credulitatis affectus*, ce qu'il était avant. Bref, la grâce de Dieu communiquée à chaque fidèle ne lui révèle pas le dogme, mais élève à la dignité de croyance salutaire des dogmes autrefois révélés et perçus par chacun à travers les formules dogmatiques transmises par tradition.

Ici, comme ailleurs, les mots jouent, bien ou mal, leur rôle de truchement, et ne partici-

1. Voir la *Revue pratique d'Apologétique* du 15 juillet 1907, et plus encore *Through Scylla and Charybdis*, London, 1907, p. 306.

pent à l'immutabilité du dogme qu'ils expriment qu'à titre précaire et pratique. Avant de devenir les représentants officiels, accrédités, du magistère ecclésiastique, quelques-uns de ces termes ont été des officieux chargés par un particulier, un errant, parfois un hérétique, d'exprimer sa conception du dogme. A ce titre ils ont pu être suspectés, éconduits, voire condamnés, pour reprendre ensuite, à la faveur d'une interprétation correcte, une valeur orthodoxe, ou même acquérir une autorité normative. Faut-il rappeler une fois de plus l'étrange fortune du mot *ὁμοούσιος* ? Accusé auprès du pape saint Denys de Rome de refuser ce titre au Fils de Dieu, saint Denys d'Alexandrie traite ce grief de *mensonger* et explique sa pensée (peu après 260)¹. Moins de dix ans s'écoulent, et, en 269, le synode d'Antioche proscriit, peut-être à cause de l'abus qu'en faisait Paul de Samosate², le même titre dont la simple omission paraissait si grave en Denys. Finalement l'*ὁμοούσιος* devient, en 325, la tessère de l'orthodoxie nicéenne. Ainsi canonisé, le mot doit encore être interprété, et c'est Athanase lui-même qui

1. « Προσφέρουσιν ἑγκλημα κατ' ἐμοῦ ψεῦδος ὄν, ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ. » *The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria*, éd. C. L. Feltoe, Cambridge, 1904, p. 188.

2. Sur ce point, qui reste obscur, voir J. F. BETHUNE-BAKER, *The Meaning of Homoousios...*, dans *Texts and Studies*, VII, 1, Cambridge, 1901, p. 26, sq.

écrivra, vers 358 : « Ceux qui acceptent tout ce qui a été écrit à Nicée, tout en conservant des scrupules sur l'*homoousios*, ne doivent pas être traités en ennemis. Je ne les attaque pas comme des Ariomanes, ni comme des adversaires des Pères ; je discute avec eux comme un frère avec des frères, qui pensent comme nous et ne diffèrent que sur un mot¹. » Les termes *persona*, πρόσωπον, *substantia* et *natura*, οὐσία et ὑπόστασις ont, à la même époque, une histoire qui n'est ni moins accidentée, ni moins instructive. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur ces vicissitudes des formulaires dogmatiques, d'en rechercher les causes ou d'en marquer les limites² : encore fallait-il prévenir la confusion toujours possible et tentante, entre le dogme et ses formules.

Il y a d'ailleurs formules et formules : rédigées pour l'ordinaire en termes généraux, et souvent métaphoriques, certaines assertions scripturaires ont néanmoins fourni à la Révélation divine des formules, c'est-à-dire des moyens de transmission, authentiques, et qui restent, nonobstant leur imprécision, à cause de

1. SAINT ATHANASE, *de Synod.*, 41 (M. P. G., xxvi, 765). J'emprunte la traduction à Mgr DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II, Paris, 1907, p. 292.

2. J'ai essayé jadis d'amorcer ce travail dans deux articles sur l'Élasticité des formules de foi ; ses causes et ses limites, *Etudes*, t. LXXVI (1898), p. 341, sqq. ; 478 sqq. cf. *supra*.

leur origine et de leur simplicité même, les expressions dogmatiques les plus hautes, les plus fécondes, celles qui participent le plus à l'immobilité de leur objet. Les mots, en effet, pris dans leur sens naturel, y traduisent, d'une façon approchée sans doute, et souvent figurée, et toujours analogique, mais adaptée à nos besoins religieux les plus profonds, les réalités divines. Dans ces expressions se trouve le point de départ de toutes les spéculations ultérieures ; elles offrent à tous les développements futurs leur point d'insertion. L'on peut en rapprocher certains axiomes traditionnels, certaines comparaisons patristiques, qui, sans être des définitions formelles, sont néanmoins tellement reçus qu'ils orientent les recherches et déterminent les directions de la pensée chrétienne orthodoxe : ainsi le *Nihil innovetur, nisi quod traditum est* du pape Étienne, le *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, la comparaison de l'Église avec l'arche de Noé, le *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*...

Bien différentes sont les formules dogmatiques proprement dites, empruntées aux Pères, ou composées expressément par les organes du magistère ecclésiastique. Plus distinctes, sinon plus claires, que les expressions primitives, d'un sens exclusif plus net, d'une élaboration intellectuelle plus avancée, ces formules en sont l'interprétation autorisée et explicite. L'élé-

ment philosophique, bien qu'en général réduit volontairement à un *minimum* antérieur à tout système, y est cependant visible, et les mots y ont un sens, non pas technique, mais déterminé, dégagé en partie des métaphores anciennes¹.

Si l'on compare les deux espèces de formules que je viens de décrire brièvement, le symbole athanasien par exemple avec le symbole apostolique, les déclarations du deuxième Concile d'Orange sur la grâce avec l'allégorie de la vraie vigne dans saint Jean, — les décrets du Concile de Trente sur les sacrements avec les paroles évangéliques ou apostoliques, — l'on constate entre elles des différences profondes. Toutes proches de la Révélation, toutes pénétrées de sève chrétienne, les formules scripturaires (et, proportion gardée, les plus anciens adages traditionnels) restent encore les plus universelles, les plus assimilables, les plus propres à communiquer la vie religieuse aux âmes de bonne volonté : elles-mêmes sont « esprit et vie ». Les autres, quel que soit leur avantage du côté de l'étude abstraite de la religion, quelle que soit leur nécessité pour maintenir et préciser les croyances orthodoxes, sont loin de donner des réalités divines, une connaissance aussi directe, aussi concrète, aussi

1. Voir dans la *Revue pratique d'Apologétique* du 15 juillet 1907, Catholicisme, par M. J. LEBRETON, p. 529-535.

réaliste, — si, en revanche, elles en donnent une connaissance plus distincte, plus explicite, plus scientifique. C'est à peu près la différence qui sépare la connaissance théologique de la Personne du Seigneur, de celle que possédaient les premiers témoins, ceux « qui avaient vu de leurs yeux, entendu de leurs oreilles, touché de leurs mains le Verbe de vie... »

Enfin, et sous peine de confondre des choses fort diverses, et d'embrouiller un écheveau de notions déjà bien complexe, il faut distinguer entre dogme et théologie, développement dogmatique et développement théologique. La frontière des deux domaines est, il faut bien le dire, malaisée à délimiter exactement ; il arrive ici (si l'on veut bien me passer une comparaison très matérielle) ce qui arrive dans l'étude du spectre solaire. Où commence le vert ? Où finit le bleu ? Dans quelle couleur doit être localisée telle raie caractéristique ? On n'en peut douter le plus souvent ; il y a seulement des cas limites, difficiles, voire impossibles à trancher. Ainsi nous voyons par l'histoire que certaines propositions : « Marie a été conçue sans la tache originelle », « il y a sept sacrements, sans plus », ont figuré quelque temps dans le domaine de la théologie : ce sont pourtant des dogmes. Au rebours, des opinions librement discutées de nos jours, ou qui même ne trouvent plus guère de défenseurs —

telle l'inspiration de la version des Septante¹ — ont usurpé jadis, ensuite du consentement très général des Pères, une place précaire, et d'ailleurs toujours contestée, dans le trésor des vérités dogmatiques. Nonobstant ces confusions temporaires (et j'ai soin de choisir les cas les plus extrêmes), les domaines sont nettement distincts. Dogme et théologie diffèrent : 1^o *par le caractère de leur contenu*. Dans le développement dogmatique les acquisitions ou exclusions sont définitives, dans le théologique il y a place pour une foule d'hypothèses, de probabilités, de controverses ; 2^o *par l'objet et la méthode*. Les dogmes ont pour objet unique les vérités révélées ; le progrès consiste ici à discerner, moins par voie strictement logique que par voie d'analogie naturelle, historique et liturgique, avec l'assistance du Saint-Esprit, ces vérités révélées ; puis à les proposer avec autorité. La théologie a pour but l'intelligence, la comparaison (entre elles, et avec les vérités naturellement connues), l'édification en corps de doctrine, des vérités révélées ; puis l'étude de leurs prolongements vraisemblables, probables ou certains. Le progrès s'opère ici par voie

1. Sur ce point : R. CORNELY, *Introductio in V. T. Libros*, Paris, 1885, I, 350-357 ; L. MÉCHINEAU, *La Critique biblique au III^e siècle*, dans *Etudes*, octobre 1892, p. 276 sqq. H. B. SWETE, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 13 sqq.

logique, et sans l'assistance — sauf des cas extraordinaires — du Saint-Esprit ; 3^o enfin, *par les instruments et le but poursuivis*. L'organe qui élabore le dogme est le magistère ecclésiastique, qui poursuit en cela une fin exclusivement religieuse, et exige enfin une adhésion sans réserve, un acte de foi. L'instrument du progrès théologique est l'ensemble des docteurs ; sans mission directe, ces docteurs poursuivent un but scientifique, d'ailleurs indispensable, et ne réclament qu'une adhésion humaine, proportionnée aux raisons qu'ils allèguent. Si, par leurs travaux (et quelquefois par leurs erreurs) les docteurs servent au progrès dogmatique, c'est par mode d'occasion, ou plus souvent de consultation et de préparation, un peu comme une commission de jurisconsultes élabore, au service d'une assemblée législative, des projets que ces jurisconsultes n'ont, par eux-mêmes, aucune qualité pour voter, aucune compétence pour promulguer.

HISTOIRE DE LA QUESTION

Ces notions indispensables étant rappelées, demandons-nous comment s'est posée la question du développement progressif de la Révélation chrétienne, — révélation proprement dite, et publique, consistant dans la communication faite par Dieu, moyennant certains intermédiaires humains dûment informés et autorisés, de vérités intéressant la vie et les destinées religieuses de l'humanité. Cette Révélation s'est opérée, si on la considère dans son intégralité, en trois phases successives, dans la succession desquelles un progrès se manifeste évidemment. Durant la première de ces phases, la Révélation faite primitivement à la race humaine semble d'abord s'affaiblir à mesure que les hommes se multiplient : il faut que Dieu la recueille, pour ainsi parler, dans une lignée d'élection avec laquelle il renoue des relations directes. Noé, puis Abraham, marquent les points les plus extrêmes de resserrement du don divin. Peu à peu la race choisie augmente, et derechef avec cette expansion le germe précieux perd de sa force : il faut, pour le sauver et le faire croître, une série d'interventions divines, dont la première inaugure,

avec Moïse, une économie nouvelle. Cependant, le reste du monde n'est pas pures ténèbres : dociles aux enseignements de saint Paul et de saint Jean, les Pères apologistes du II^e siècle et les grands Alexandrins affirment en effet que, en dehors du peuple d'Israël, tous les hommes ont participé dans une certaine mesure — et plusieurs dans une très large mesure — à la Révélation, soit immédiatement par l'action du Logos divin, soit médiatement par la lecture des Écritures. Quoi qu'il en soit de ce dernier détail, il faut confesser qu'il y a eu, à l'intérieur du peuple de Dieu, un progrès réel dans la Révélation, au cours des longs siècles qui ont précédé la venue du Sauveur. Ce progrès, dont l'histoire de la religion d'Israël nous garde l'image, a été reconnu et décrit par les Pères anciens. Une page admirable de saint Grégoire de Nazianze, que j'aurai à citer plus loin¹, nous montre que le Théologien avait bien réalisé l'importance de cette observation. Saint Cyrille d'Alexandrie ne s'en explique pas moins nettement², et la thèse est classique au Moyen Age³.

Arrivons à la Révélation chrétienne, la seule dont il doive être question dans ces articles.

1. *Orat.* XXXI, 26 (M. P. G., XXXVI, 161).

2. *Glaphyr. in Genesim*, IV, 3 (M. P. G., LXIX, 188).

3. S. THOMÆ *Summa Theologica*, II^a II^{ae}, q. CLXXIV, art. 6 ; et tous les Commentateurs *in locum*.

Les données patristiques sont ici absolument concordantes : transmise par le Christ, soit immédiatement, soit par l'intermédiaire de ses apôtres, cette Révélation est définitive et totale ; à la fin de l'âge apostolique, c'est un « dépôt » à conserver, non un trésor à augmenter. Il ne saurait plus être question d'un accroissement proprement dit, quantitatif, par l'addition de doctrines de foi simplement nouvelles. Si ferme est sur ce point le *consensus* des anciens Pères, que le plus grand (et quasi le seul) théologien de la secte des montanistes, Tertullien, n'ose s'en écarter. Cependant l'idée d'une Révélation nouvelle dominait tout le mouvement phrygien : l'Esprit, qui parlait par la bouche de Montan et des prophétesses, ne devait-il pas inaugurer une économie nouvelle, supérieure à celle qui se réclamait des apôtres du Christ ? Tertullien le reconnaît, mais il fait porter toute cette nouveauté sur des points de morale et de pratique : la doctrine enseignée par Jésus et ses apôtres est confirmée, loin d'être abrogée ; seulement, l'effusion de l'Esprit marque l'abolition de certaines tolérances que le Christ avait cru devoir laisser subsister¹. Dans ces conditions, l'on ne doit

1. J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes : La Théologie anténicéenne*, p. 212. Il faut noter pourtant que, si Tertullien montaniste se défend d'avoir touché au dogme, plusieurs des altérations qu'il fait subir à la discipline ont une portée

pas s'étonner de ne pas trouver, dans les récits-primitifs, la mention d'un développement doctrinal à l'intérieur du christianisme. Outre que le recul manquait pour constater ce développement, tout l'effort des premiers Pères, en face des hérésies naissantes, allait à maintenir, à renforcer le principe sauveur de la tradition apostolique.

Origène semble, en ce point comme en bien d'autres, avoir ouvert la voie. Dans l'admirable préface du *Periarchon*, il constate les divergences qui existent, entre chrétiens, sur des points de doctrine fort importants. Partant de là, il distingue dans l'enseignement apostolique ce qui, étant nécessaire, a été clairement enseigné à tous, des autres articles, simplement énoncés : « Les saints apôtres, en prêchant la foi du Christ, manifestèrent à tous, même aux moins avancés dans l'intelligence des choses de Dieu, les articles jugés nécessaires, réservant le soin d'en rechercher les causes profondes à ceux qui auraient reçu de l'Esprit-Saint les dons excellents de discours, de sagesse et de science. Ils se contentèrent d'énoncer le reste, sans en expliquer la cause ni le mode, pour laisser aux amis passionnés de l'étude et de la sagesse, dans les temps,

dogmatique. Voir A. d'ALÈS, *La Théologie de Tertullien*, 1905, p. 491.

à venir, une matière où ils pourraient s'exercer avec fruit¹. » C'est reconnaître, avec le caractère implicite de beaucoup des enseignements apostoliques, la nécessité d'un développement. Les limites de ce développement sont d'ailleurs fermement posées.

Les controverses trinitaires amenèrent les Pères du iv^e siècle à réfléchir sur la matière. Dans un passage auquel j'ai fait allusion plus haut, saint Grégoire de Nazianze serre de plus près le problème. Après avoir montré, dans la Révélation du Vieux Testament, une dispensation, et comme une pédagogie divine, par laquelle le peuple élu était amené du culte idolâtrique aux sacrifices légaux, et de la circoncision à l'Évangile, non pas brusquement, mais suavement, avec des tolérances de fait qui ménageaient les transitions, le théologien ajoute : « A ce progrès je puis comparer celui de la *théologie*, sauf que l'ordre y est inverse. Là, le changement s'opérait par voie de soustraction ; ici, c'est par manière d'accroissement que la perfection est atteinte. Et en effet : le Vieux Testament prêchait manifestement le Père, et plus obscurément le Fils ; le Nouveau a manifesté le Fils et insinué la divinité de l'Esprit.

1. *Periarchon*, Préface (M. P. G., XI, 117). J'emprunte la traduction française au R. P. F. PRAT, *Origène, le Théologien et l'Exégète*, Paris, 1907, p. 11.

A présent l'Esprit habite en nous et se manifeste à nous plus clairement. Car il n'était pas sûr, alors que la divinité du Père n'était pas encore confessée, de prêcher ouvertement le Fils, et, avant la reconnaissance de la divinité du Fils, de nous imposer par-dessus le marché — je parle ici avec trop d'audace — le Saint-Esprit... [Bien plutôt convenait-il que] par des avances et, comme dit David, par des ascensions partielles, progressant et croissant de clarté en clarté, la lumière de la Trinité illuminât ceux qui avaient déjà reçu des lumières¹ ... Tu vois les illuminations nous arrivant par degrés, et l'ordre de la *théologie* [Révélation] ? ordre qu'il nous faut également tenir, ni ne produisant tout en bloc, ni ne cachant rien en fin de compte : cela serait malhabile, ceci impie ; cela serait capable de repousser les étrangers, ceci nous aliénerait les fidèles. Et je vais ajouter ce qui, peut-être, est déjà venu à la pensée de quelque autre, mais qui chez moi est le fruit de ma propre réflexion. Le Sauveur avait par devers lui des enseignements que, selon sa parole, et bien qu'ils fussent déjà fort instruits, ses disciples ne pouvaient porter

1. *Orat.* XXXI [Theologic., V], 26 (M. P. G., XXXVI, 161). Je traduis sur le texte de A.-J. MASON, *The five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*, Cambridge, 1899, p. 178-179. Je garde le mot de *théologie*, bien qu'il s'agisse ici de Révélation divine.

encore — pour les raisons, peut-être, que j'ai dites — et qu'à cause de cela il leur cachait : et il disait également que nous apprendrions tout à la venue de l'Esprit. Un de ces [enseignements réservés] était, je pense, la divinité même de l'Esprit, qui devait être ultérieurement déclarée, quand cette connaissance serait opportune et accessible, après le triomphe du Sauveur¹. » Le progrès indiqué ici par Grégoire s'opéra sans doute au temps apostolique, mais la théorie qu'il établit à ce propos est générale, et, de son aveu, originale. L'on pourrait relever dans les œuvres de saint Augustin la trace de préoccupations analogues ; il faut cependant descendre jusqu'à Vincent de Lérins pour trouver la question du développement doctrinal traitée *ex professo*, et résolue dans des termes que l'Église a approuvés en les faisant siens.

Bien des obscurités pèsent encore sur la personne, l'activité littéraire et les opinions théologiques du moine de Lérins. Son œuvre était-elle, comme on vient tout dernièrement de le soutenir, une protestation destinée à rester inédite, et dirigée non pas sans doute contre la personne, mais contre l'enseignement de saint Augustin au sujet de la grâce ? Le *Commonitorium* — les *Commonitaria* — serait-

1. *Orat.* XXXI, n. 27. (A.-J. MASON, *loc. cit.*, p. 180).

il l'aide-mémoire d'un semipélagien discret ? et parmi les « nouveautés » qu'on y dénonce, faut-il ranger les derniers écrits, alors très récents, de l'évêque d'Hippone ?¹ Ce qui est certain, c'est que la doctrine touchant le progrès dogmatique exposée dans ces petits écrits (l'on sait que nous ne possédons que le premier, et un résumé du second) composés vers 434, sous le pseudonyme de *Peregrinus*, a été reconnue de tout temps, et de nos jours par le Concile du Vatican, comme la norme même de l'orthodoxie en pareille matière. Règle surtout négative, il faut en convenir ; ce sont les limites du développement qui sont fixées ici, dans les expressions lapidaires de Vincent. Mais, de plus, il affirme l'existence de ce développement, et trouve pour le décrire des comparaisons qui attestent à quel point il avait saisi la vraie position du problème. Remettons-en l'examen détaillé à plus tard, et constatons que le Moyen Age ne fit guère, en ce point, qu'appliquer, sans les compléter, les données patristiques.

Le fait est d'autant plus notable que mainte circonstance, et maint écrit, semblait rendre

1. Ce sont les thèses soutenues par le Prof. HUGO KOCH, *Vincenz von Lerin und Gennadius*, dans *Texte und Untersuchungen*, 3^e série éditée par Harnack et C. Schmidt, I, II, p. 39, sqq., Leipzig, 1907 (t. XXXI de la collection complète).

inévitables la discussion. Déjà un obscur théologien monophysite, Étienne Gobar¹, avait, sur la fin du VI^e siècle, compilé ce que nous appellerions un recueil d'antinomies théologiques. Sur divers points de doctrine, ou d'histoire, sainte, — Photius, auquel nous devons tout ce que nous en savons, parle de cinquante-deux questions², — Gobar énonçait le pour et le contre, la thèse et l'antithèse, en citant à l'appui les témoignages des Pères anciens. Les grands scolastiques étaient certes en droit d'ignorer l'ouvrage ; mais, bien plus près d'eux, Pierre Abélard, qui l'ignorait sans doute aussi, n'en avait pas moins, dans son *Sic et Non*, repris l'idée du monophysite. Sur cent cinquante-huit questions importantes de la religion, il avait réuni des textes, scripturaires ou patristiques, en apparence contradictoires³. L'attention des maîtres du XIII^e siècle aurait dû, semble-t-il, être attirée par là sur les vicissitudes, et partant sur le progrès de la doctrine catholique. Et cela d'autant plus que des faits contemporains marquaient un renou-

1. Sur Et. Gobar : K. KRUMBACHER, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur* [2] Munich, 1897, p. 52-53 ; J. PARGOIRE, *L'Eglise Byzantine de 525 à 847*, Paris, 1905, p. 129.

2. PHOTIUS, *Myriobiblion sive Bibliotheca*, cod. 232 ; M. P. G., CIII, 1092-1105.

3. E. PORTALIÉ, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, col. 40, s. v. *Abélard*.

veau des anciennes erreurs montanistes, sur le caractère provisoire de la Révélation chrétienne, et la substitution d'un règne du Saint-Esprit à l'économie actuelle. Ces notions, dites de l'*Évangile Éternel*, se rattachent aux noms de l'abbé Joachim de Flore (mort en 1202), et du franciscain Jean Pierre Olivi (mort en 1298), sans qu'il soit facile, même après les travaux considérables auxquels ces rêveries ont donné lieu¹, de distinguer ce qui doit être attribué à ces auteurs, et ce qui est interpolation postérieure. Quoi qu'il en soit, les spéculations apocalyptiques sur le changement d'économie, si elles provoquèrent des troubles profonds dans les âmes et dans la société, paraissent ne pas avoir eu de suites aperçues pour la question du développement. Les erreurs d'Olivi condamnées par le Concile de Vienne, après une longue discussion contradictoire touchant l'*Evangile Eternel*, ne portent que sur des points particuliers d'exégèse et de théologie², et, tout de même, la seule doctrine de Joachim de Flore d'abord incriminée fut celle où il critiquait la doctrine du Lombard sur la Trinité. Joachim était mort en odeur de sainteté, après avoir soumis ses œuvres au jugement

1. En particulier de la part des PP. DENIFLE et EHRLE, dans leur *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, de 1885 à 1887.

2. HEFELE, *Histoire des Conciles*, tr. Delarc., IX, p. 421 sqq.

du Saint-Siège ; Olivi, de son côté, après une carrière presque aussi agitée que celle de Pierre Abélard, avait fait profession, sur son lit de mort, d'une entière soumission à l'Église. C'est peut-être à cette attitude des deux initiateurs qu'il faut attribuer la façon dont leurs écrits furent examinés : ce qui nous paraît aujourd'hui le plus condamnable, l'annonce du changement d'économie — et l'abolition de l'Église qui s'en suivait — était sans doute trop énorme pour être pris alors au sérieux et considéré comme hérétique.

Dans tous les cas, la question du progrès doctrinal à l'intérieur de l'Église ne fut pas mise à l'ordre du jour par ces erreurs, qui la posaient pourtant ou la résolvaient d'une façon radicale. C'est à propos de l'objet matériel de la foi qu'on en trouve quelque trace dans le *Livre des Sentences* (Lib. III, Dist. XXV) : deux paragraphes y soulèvent la question de la foi des simples et de l'étendue des doctrines de foi nécessaires au salut. Là-dessus saint Thomas introduit dans son commentaire une division spéciale : *de explicatione fidei*. La matière est ensuite subdivisée : une croyance explicite quelconque est-elle nécessaire au salut ? *La foi a-t-elle progressé au cours des temps*¹ ?

1. S. THOMAS, *In Lib. Sent.*, III, Dist. XXV, q. II, art. 5 : *Utrum per successionem temporum fides profecerit*. S. BONA-

Plus tard, dans la *Somme théologique* (II^a II^{ae}, q. 1, art. 7), la même question revient, et beaucoup plus logiquement, à propos de l'objet de la foi. C'est au commentaire de ces passages du *Livre des Sentences* et de la *Somme* qu'il faut se reporter pour avoir la pensée des théologiens scolastiques anciens sur le développement dogmatique. Il suffit d'ouvrir un de ces commentaires postérieurs à la Réformation protestante, pour y trouver la question posée au fond et pour elle-même, du moins sous forme d'objection¹. Ce n'est pas le cas pour le Maître des Sentences, ni même, semble-t-il, pour saint Thomas et ses successeurs immédiats. Le principal effort de leur discussion va à montrer comment, et dans quel sens, la substance des articles de foi était crue, bien qu'implicitement, par les Pères, *au temps de la Loi ancienne*. Dans deux passages néanmoins, le point du

VENTURE, *in eundem locum*, éd. de Quaracchi, III, p. 545, sqq. [1887], traite la question plus au long, mais la résout comme saint Thomas. Duns Scot n'en parle pas dans son commentaire du *Livre des Sentences*, à cette place, mais dans ses *Reportata*, IV, Dist. V, q. III, n. 5, éd. Vivès, XXIII, 618; il constate le fait du développement, à propos du baptême conféré par les hérétiques; et *In Lib. Sent.*, IV, Dist. XI, q. III, n. 15, éd. Vivès, XVII, 376, il explique le fait par l'assistance du Saint-Esprit, qui permet à l'Église de proposer comme articles de foi des doctrines jusque-là implicites.

1. Par exemple, Jean DE SAINT-THOMAS, *in loc.*; cependant les *Salmanticenses* ne semblent pas avoir « réalisé » le problème.

développement dogmatique *au temps de la Révélation chrétienne* est touché en passant (il s'agit, dans les deux cas, de répondre à une objection) par le saint docteur. Il distingue, dans son explication du *Livre des Sentences*¹, une double contenance implicite d'une doctrine dans une autre : la première, purement virtuelle, quand un article de foi tout à fait distinct d'un autre est impliqué d'une certaine façon par celui-ci (telle la résurrection future des corps par la résurrection de Jésus-Christ) ; la seconde réelle, quand le point dont il s'agit n'est pas un article de foi distinct, mais d'une appartenance de l'article déjà connu, « *aliquid concomitans articulum* ». Avant l'avènement du Christ, ajoute saint Thomas, des explications du premier genre étaient possibles et ont eu lieu ; depuis, celles du second genre — il n'en donne malheureusement pas d'exemple — sont seules possibles. De ce trait, lancé en passant, il nous faut rapprocher la finale de l'article consacré, dans la *Somme*, au développement². Répondant à une objection qui rapprochait la condition des apôtres de celle des anciens patriarches, le saint docteur indique le mal-fondé de cette comparaison : le Christ est placé au centre des temps et toute grâce vient de

1. S. THOMAS, *In Lib. Sent.*, III, Dist. XXV, q. II, art. 2, Solutio 1^a, ad 5^{um}.

2. *Summa Theologica*, II^a II^{ae}, q. I, a. 7, ad 4^{um}.

lui ; conséquemment ceux qui ont été le plus proches de sa personne, soit avant, comme Jean-Baptiste, soit après, comme les apôtres, ont connu avec plus de plénitude les mystères de foi. De ce que donc, après les apôtres, la connaissance de ces mystères n'a pas crû, l'on ne peut conclure qu'elle n'ait pas crû, sous l'Ancien Testament, depuis les patriarches : leur position, par rapport au centre lumineux, est inverse de celle des apôtres. Ce second passage, qui semble exclure toute espèce de développement depuis la fin de l'âge apostolique, n'a pas été sans gêner quelques-uns des plus clairvoyants commentateurs de la *Somme*, probablement parce qu'ils ont voulu tirer une théorie générale, d'une comparaison destinée à résoudre une objection. Le plus grand parmi eux cependant, Cajetan, avait très finement indiqué, dans son commentaire, la distinction qui concilie ce passage de saint Thomas avec celui que nous avons cité en premier lieu, — et ce qui est plus important encore — avec les faits. « Il s'agit en tout cela, remarque-t-il, de la connaissance de foi *infuse*, et non *acquise* ; ce qui ressort du texte, où Dieu est représenté comme docteur et agent, l'homme comme disciple et patient¹. »

1. Cajetan fait allusion à ce qui précède immédiatement la solution que j'ai résumée. Il faut remarquer, pour être parfaitement sincère, que cette belle doctrine de l'*économie* :

La question du développement reste donc, chez les grands scolastiques, au point où l'avait menée Vincent de Lérins, si même quelques formules ne donnent pas l'impression d'une régression. La malice des hérétiques allait, malgré qu'elle en eût, servir une fois de plus le progrès théologique. Mais avant d'en venir aux précurseurs de la Réformation, il faut signaler une notable discussion, au cours de laquelle les théologiens latins défendirent, et dans un sens très large, la cause du développement. Durant les négociations pour l'union des Églises, Orientale et Occidentale, qui eurent lieu en 1438 à Ferrare — et furent le prélude et le commencement du Concile de Florence — la discussion doctrinale majeure, celle du *Filioque*, fut très habilement soumise par les Grecs à la question préalable. Avant de rechercher si le Saint-Esprit pouvait être dit procéder du Fils, il convenait de se demander, si même dans

« Dicendum quod profectus cognitionis dupliciter contingit. Uno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures per temporum successionem, et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitus inventis. Alio modo ex parte addiscentis, sicut magister qui novit totam artem, non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim condescendens ejus capacitati, et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. » (*Ibid.*, ad 2^m), qui est identiquement celle de saint Grégoire de Nazianze — n'est appliquée ici, par saint Thomas, qu'au stade de la Révélation qui a précédé la venue du Christ.

l'hypothèse affirmative, les mots *Filioque* pouvaient être admis dans le symbole. Le 16 octobre 1438, Marc d'Éphèse soutint que non, en s'appuyant sur une mesure du Concile d'Éphèse (431), prohibant toute addition aux confessions de foi. Bessarion parla dans le même sens. De là des discussions infinies, au cours desquelles les orateurs des Latins, André, archevêque de Rhodes (appelé souvent *Colossensis* dans les *Actes*), et Jean, évêque de Forli, maintinrent le droit de l'Église à compléter ses symboles.

Il faut distinguer, disent-ils, addition et addition. Selon saint Bonaventure, il peut y avoir des additions de contrariété, de diversité, de simple explication. Les premières sont hérétiques, les secondes au moins téméraires, les troisièmes légitimes, et parfois nécessaires. Le *Filioque* rentre dans cette dernière catégorie : c'est une addition, non une nouveauté, puisqu'il explique, sans l'altérer ni la majorer, la foi des apôtres. Ceux-ci avaient dit : *Credo in Spiritum Sanctum* ; les Saints Pères ont ajouté, pour obvier à mainte erreur : *qui a Patre procedit*. Si l'addition *Filioque* est conforme à la foi, précontenue dans la procession *a Patre*, pourquoi hésiterait-on à le proclamer ? Les Pères de Nicée ont ajouté, dans le même sens, le mot *consubstantiel* au symbole : est-il vraisemblable que ce pouvoir d'insertion d'expli-

cation autorisée, ait disparu de l'Église ? Il y a lieu de distinguer, parmi les vérités implicitement contenues dans d'autres, celles qui sont fort éloignées de leurs principes et exigent l'emploi de moyens termes ; et celles qui sont si proches de ces principes, qu'elles s'y découvrent au premier coup d'œil, et en découlent comme sans raisonnement (*sylogismo imperceptibili*). Ajouter, pour de bonnes raisons, des explications de ce dernier genre aux symboles, a toujours été au pouvoir de l'Église, réunie en concile œcuménique, comme il appert par l'histoire même des symboles. Ce ne sont pas des compléments de cette sorte qu'ont voulu proscrire les Pères d'Éphèse, mais des conclusions ou opposées aux principes de foi, ou déduites par un long circuit syllogistique¹...

Je n'ai pas à continuer ici l'histoire de cette discussion, qui se termina par l'acceptation, à Florence, de l'insertion du *Filioque* comme légitime, sinon comme nécessaire. Mais il convenait de relever l'argumentation des docteurs Latins en face du conservatisme intransigeant de certains Grecs. Nous allons retrouver une attitude analogue à celle de ces derniers, mais plus

1. LABBE-COLETI, *Sacrosancta Concilia*, éd. de Venise, XVIII, col. 945-994 en particulier le discours de Jean de Forli, col. 965 sqq. ; 8 novembre 1438.

rigide encore, chez les précurseurs lointains de la Réforme, refusant toute addition faite, non pas seulement aux anciens symboles de foi, mais à l'Écriture.

Ç'a toujours été la tactique des novateurs d'en appeler, durant quelque temps, des développements et précisions doctrinales qui condamnaient leurs erreurs : on a ainsi l'étrange spectacle d'émancipés jouant le conservatisme le plus étroit, de téméraires niant tout progrès au sein de l'Église. C'est l'appel à l'Écriture, à l'Écriture seule, indépendamment de toute autorité vivante et définitive, à l'Écriture livrée en conséquence au sens privé, aux interprétations personnelles. Les anciens Pères, Grégoire de Nazianze et Augustin entre autres, avaient déjà remarqué et dénoncé cette tactique¹. Elle devait être reprise : l'homme dont la doctrine préformerait plus tard la pensée théologique de Luther², Guillaume d'Occam, énonce par instants, au fort de sa controverse anti-papale,

1. Les textes ont été réunis, vers la fin du xvi^e siècle, par le grand controversiste catholique Thomas Stapleton, dans ses *Principiorum Fidei demonstratio*, Paris, 1582. Résumé dans J. TURMEL, *Histoire de la Théologie positive du Concile de Trente au Concile du Vatican*, I, Paris, 1906, p. 9-10.

2. H. DENIFLE, *Luther und Luthertum*, I, 1, Mayence, 1904, p. 549-589. Dans le même sens : F. LOOPS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* [4], Halle, 1906, n. 77, 2 ; p. 689-690.

la règle de l'Écriture seule¹, que des formules orthodoxes viennent ailleurs corriger et compléter. Un disciple d'Occam, John Wiclif, devait, sur la fin de sa carrière, aller jusqu'au bout dans cette voie, jusqu'à l'hérésie formelle. Détaché peu à peu de l'autorité ecclésiastique par la vue des abus — considérables, mais encore grossis et universalisés par son imagination — commis par ceux qui détenaient cette autorité, Wiclif anticipe, dès la fin du xiv^e siècle, les démarches et le sophisme des réformateurs allemands. Il conclut, de l'indignité de certains hommes, à l'inanité des pouvoirs qu'ils exercent au nom de Dieu : « *Præpositi qui... ex perversitate vitæ sunt populo ad ruinam sunt archihæretici*². » Bien plus, le Pape, dès là qu'il possède et garde un pouvoir et des biens temporels, est « un hérétique obstiné... non le vicaire du Christ, mais de l'Antéchrist³ ». L'Écriture est la seule règle de foi, tout ce qui ne s'y trouve pas clairement exprimé : transsubstantiation, caractère indélébile conféré par le sacerdoce, célibat obligatoire, confession auriculaire, trésor des mérites, indulgences, culte des saints et des reliques, vœux de religion, — sont des

1. Exemples dans R. SEEBERG, *Realencyklopædie für Prot. Theologie* [3], s. v. Ockam, XIV, p. 271-272.

2. *De Veritate sacræ Scripturæ*, 32, cité dans F. LOOFS, *Leitfaden* [4], p. 648.

3. *Dialogus sive speculum Ecclesiæ militantis*, 51.

nouveautés contestables, des « désordres contraires à la loi du Christ¹ ». On entend déjà Luther.

Et l'on voit aussi, par ces doctrines de Wiclif, et par les réponses que lui opposa le carme Thomas Netter (*Thomas Waldensis*)² comment la question du développement va se poser aux débuts de la Réformation protestante. Jusqu'à le principe de l'immutabilité dogmatique est admis sans conteste, et, en ce sens, la parole d'Auguste Sabatier est juste : « De Tertullien à Bossuet l'argument ne variera plus ; il peut se résumer ainsi : Nouveauté, signe certain de révolte et d'erreur³ » ; mais il restait de définir ce qu'était proprement une *nouveauté*. L'interprétation commune de cet axiome avait longtemps masqué les complexités du fait, et l'on n'avait guère senti le besoin de la préciser. Trouvant là une arme efficace, et poussant à bout, dans l'intérêt de leurs prétentions, la rigueur de l'interprétation reçue, les anciens réformés déclarèrent s'en tenir au pur Évan-

1. *Sermones*, II, n. 49. Les œuvres complètes de Wiclif sont en cours de publication, sous la direction de la *Wyclif Society*, depuis 1883.

2. THOMÆ WALDENSIS, *Doctrinale antiquitatum Fidei*, éd. B. Blanciotti, Venise, 1757, 3 vol., in-fol. ; *Fasciculi zizaniorum Magistri Joannis Wyclif cum tritico*, éd. W. W. Shirley, London, 1858.

3. A. SABATIER. *Les Religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit* [2], Paris, 1903, p. 112.

gile, à l'autorité exclusive des Écritures. Ce qu'on y a ajouté « vient du Malin » ; toute tradition, toute doctrine qui ne se justifie pas directement et clairement, par la Bible, est une nouveauté, une erreur, une perversion, une corruption. Sur ce considérant furent jugés, et condamnés, nombre d'enseignements et de pratiques de l'Église de Rome. Et il est vrai qu'en mettant dans l'inspiration intérieure, et le goût subjectif, le critère qui, dans l'Écriture même, distingue le doux de l'amer, la paille du grain, ce qui est humain de ce qui est divin, les grands réformateurs du début posaient le principe de ce qui deviendrait plus tard le protestantisme libéral et la *Religion de l'Esprit*. Mais ces conséquences, pour logiques qu'elles fussent, ne se firent jour que lentement : l'on continua d'opposer une autorité à une autorité, le dogme primitif, exclusivement scripturaire, à la dogmatique plus complexe et plus riche de l'Église romaine ; et les catholiques durent, pour se laver du reproche d'innovation, montrer la continuité de leur foi actuelle avec les doctrines apostoliques.

Bientôt pourtant les rôles changèrent. Sous la pression de la Réforme catholique, activement poussée depuis le Concile de Trente, d'une part, et des négations radicales des Sociétiens, d'autre part ; désireux de s'assurer la cohérence et l'unité qui proviennent d'une auto-

rité reconnue et d'une doctrine uniforme, — les réformés de la seconde époque (fin du xvi^e, et xvii^e siècles) furent amenés à restituer, à réintégrer dans le protestantisme, de plus en plus nettement, certains principes catholiques que la première poussée d'individualisme religieux avait tendu à en éliminer¹. A la question décisive : « Vous rejetez l'autorité de l'Église ; que mettez-vous en sa place ? » les théologiens protestants avaient d'abord répondu : « L'autorité de l'Écriture interprétée par le jugement privé. » Mais très vite (l'on voit ce mouvement s'esquisser du vivant même de Luther) en face de l'anarchie doctrinale qui s'en était suivie, il fallut constater l'insuffisance de la formule primitive, et faire rentrer dans la place, honteusement d'abord et comme de nuit, puis ouvertement et à la face du ciel, les intermédiaires traditionnels qu'on avait cru bannir à jamais. Entre Dieu et l'âme du croyant, l'autorité de l'Église s'interposa de nouveau, et, avec elle, la notion du dépôt révélé rentra dans la théologie protestante. L'un des membres les plus considérables de l'Académie de Saumur, Cameron, avoue (quitte à restreindre en pratique le principe ainsi établi) : « *Oportet...*

1. Voir là-dessus, W. HERRMANN *Christlich-Protestantische Dogmatik*, dans *Die Kultur der Gegenwart*, I Part., IV, 2, Berlin, 1906, p. 583 sqq.

*Ecclesiam semper in doctrina sui esse similem*¹. » Dumoulin, tout rigide calviniste qu'il fût, va plus loin encore ; il prend sur lui de dénoncer comme des nouveautés, non plus par rapport à l'Écriture seule, mais par rapport « aux doctrines des six premiers siècles, aux doctrines et à la religion de deux bons papes, Léon I^{er} et Grégoire I^{er} », certains enseignements de l'Église romaine². Blondel déclare, dès 1641, que « tous les chrétiens doivent tenir que la vraie antiquité est nécessairement un privilège de la vérité³ ». Finalement le fameux canon de Vincent de Lérins, *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, est accepté par les protestants de toute nuance, de Grotius à Saumaise, et de Daillé à Leibniz ; et il n'est que juste de conclure, avec Rébelliau, que « pour les protestants comme pour les catholiques, c'est, au XVII^e siècle, une maxime reçue que celle-ci : *perpétuité est marque de vérité, variation marque d'erreur*⁴. »

C'est contre ce « catholicisme inconséquent

1. *Opera Theologica*, 1642, p. 244. J'emprunte ce trait et les suivants au livre excellent de M. A. RÉBELLIAU, *Bossuet historien du Protestantisme* [2], Paris, 1892, p. 52, note 2.

2. *La Nouveauté du Papisme*, 1627 ; *La Vie et la Religion de deux bons Papes, Léon I^{er} et Grégoire I^{er}*, 1651.

3. D. BLONDEL, *Eclaircissement familier sur la doctrine de l'Eucharistie*, 1641.

4. A. RÉBELLIAU, *loc. laud.*, p. 57.

et décapité¹ » que les controversistes romains eurent à lutter. Celui qui, dans son œuvre et dans son nom, les résume tous, Bossuet, prend son point d'appui sur le principe d'immutabilité, reconnu par ses adversaires : « la vérité venue de Dieu a d'abord toute sa perfection ». Ce faisant, il ne fait, et il le sait bien, que « reproduire un axiome déjà établi, presque dans les mêmes termes, dans un ouvrage que tout le protestantisme avait applaudi, par l'un des docteurs de la Réforme française, Jean Daillé² ». Mais tout acceptée qu'elle fût alors par eux, cette position était intenable pour les protestants : elle les forçait à tourner le dos à la logique comme à leur propre histoire. Bossuet le leur fit si bien voir que Jurieu, le plus subtil et le plus profond de ses adversaires, opéra, comme sous le feu de l'ennemi, un changement de front qui le remit dans la ligne des premiers Réformateurs, et anticipa la tactique des protestants libéraux. Avec bien des hésitations, bien des réserves, mais enfin clairement, il renonça au principe de l'immutabilité dogmatique. « Le principe de l'invariabilité dans la foi et dans la doctrine suppose des faits insoutenables... Car on ne peut nier

1. A. SABATIER, *Les Religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit*², 1903, p. 292. Dans le même sens, A. HARNACK, *L'essence du Christianisme*, tr. fr., Paris, 1902, p. 310.

2. A. RÉBELLIAU, *ibid.*, p. 59. *L'Histoire des Variations* est de 1688 ; l'opuscule de Daillé, de 1662.

que les faits les plus essentiels du christianisme, jusqu'au iv^e et au v^e siècles de l'Église, n'aient changé de formes et d'extérieur, et même que, dans ces changements, il n'y ait eu des expressions capables de donner des idées très différentes les unes des autres¹. » De sorte « que l'Église a varié, non seulement dans la forme mais dans le fond », et sur des points « dont... l'Église romaine fait des dogmes de foi ». Dans l'effarement produit par l'apparition de l'*Histoire des Variations*, J. Basnage n'alla guère moins loin, et l'on a relevé dans des lettres même de Leibniz² des indices allant dans le même sens. L'on pourrait croire que la question du développement, ainsi posée, allait enfin être traitée à fond et pour elle-même ; mais les esprits étaient encore trop peu préparés. Amèrement repris par le gros de ses coreligionnaires, Jurieu revint aux positions anciennes, et, par sa distinction des « articles fondamentaux », essaya, tout en sauvegardant le principe d'immutabilité substantielle du dogme, de faire, pourrait-on dire, la part du feu.

Cependant les théologiens catholiques postérieurs au Concile de Trente, Melchior Cano et André Vega, Bellarmin et Suarez, avaient, à propos de l'objet matériel de la foi chrétienne,

1. JURIEU, *Septième Lettre Pastorale*, 1688 ; voir RÉBELLIAU, *loc. laud.*, p. 544 sqq.

2. RÉBELLIAU, *Ibid.*, p. 546, note 4.

soulevé la question du contenu implicite de la Révélation et de la nature des conclusions, dites théologiques. Ces conclusions, simplement déduites, font-elles partie du dépôt révélé ? Et sinon, peuvent-elles, une fois proposées authentiquement par l'Église, être considérées comme des dogmes ? De là des discussions, des distinctions importantes, qui seront utilisées dans la suite de ces articles. Subrepticement et introduite par une porte de côté, c'était bien en effet la question du développement qui rentrait dans la théologie catholique. Mais les attaques protestantes signalées plus haut, le désir de soustraire l'enseignement ecclésiastique moderne et ancien, au reproche de *nouveauté*, la tendance instinctive à retrouver dans l'Écriture le plus possible de cet enseignement, — toutes ces causes, jointes à la conception « statique » de l'histoire, alors universellement répandue, et à l'interprétation rigide, alors classique, du principe d'immutabilité, expliquent assez le peu d'importance relative donnée à la discussion par ceux-là mêmes qui l'instituaient. Amené par les objections des Sociniens à étudier de très près l'histoire des dogmes trinitaires, le maître de la théologie positive, Denys Petau, précisa avec sa vigueur habituelle, dans l'*Introduction* de son grand ouvrage¹, le rôle et la méthode de la

1. *Theologicorum Dogmatum*, t. I-III, *Prolegomena*, Paris, 1644.

théologie. Il n'alla pas plus loin, ce semble ; et ne se demanda pas s'il y avait eu, et sous quelle forme, et dans quelle mesure, progrès dans l'enseignement dogmatique lui-même. C'est à cette négligence qu'il faut attribuer sans doute son extrême sévérité envers les Pères anténicéens.

Au XVIII^e siècle, le sentimentalisme déiste de Rousseau et le rationalisme critique de Lessing annoncent l'ouverture du grand débat. Tandis que le premier bat en brèche, avec l'idée de révélation, le principe dogmatique lui-même, le second devance, en ses formules hardies, les pionniers du protestantisme libéral. Lessing insiste sur la variabilité nécessaire des doctrines, anticipe par éclairs la vue de Hegel sur la vérité *in fieri*. « Il transforme, dit à ce propos Sabatier, l'idée de révélation : ce ne sera plus un *quantum* de doctrines formulées une fois pour toutes avec une rigueur absolue, ce sera quelque chose de vivant ou plutôt d'inhérent à la vie spirituelle elle-même, l'action constante et intérieure de l'Esprit de Dieu dans la conscience humaine pour la réveiller, la purifier. Aucune religion historique n'est absolument vraie, mais aucune non plus n'est entièrement fausse. Toutes rentrent, comme des moments successifs, dans le plan divin de l'histoire. La révélation est une péda-

gogie, c'est Dieu faisant l'éducation progressive, de l'humanité¹. »

Ce n'était là toutefois que le souffle avant-coureur de l'orage. A l'extrême fin du XVIII^e siècle, et au début du XIX^e, sous la double influence des philosophies sentimentaliste (avec Jacobi et surtout Schleiermacher) et évolutionniste (avec Hegel), c'est la notion de dogme qui est mise en jeu. Les études historiques approfondies, en mettant en lumière les vicissitudes qui accompagnèrent la proposition, l'énonciation, la fixation du dogme chrétien, contribuèrent sans doute à amener ce résultat. Mais à ces constatations historiques, déjà faites, pour la plupart, au XVII^e siècle, la pensée de Hegel vint donner, avec une orientation nouvelle, une âme et une consistance philosophique. C'est d'elle qu'il faut dater le retour offensif des théologiens protestants. Leur point de départ est la thèse contradictoire à celle de Bossuet, elle-même classique dans l'Église depuis les temps apostoliques. « Immutabilité, dit-on désormais, signe certain de stagnation, de mort, d'erreur ! Tout change ; les doctrines qui ne sont, aussi bien, que des modalités de l'unique et éternel Deve-

1. A. SABATIER, *Les Religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit*, p. 339. Je n'ai pas besoin de faire remarquer l'outrance voulue de la formule qui prétend énoncer l'idée traditionnelle de Révélation.

nir, que des moments du développement de l'Idée, passent, comme tout le reste, par les phases inévitables de ce développement. » Exposée à l'aide des vocables techniques de Hegel, par thèse, antithèse, et synthèse, ou déguisée sous une terminologie religieuse, et modifiée dans les détails, cette notion du développement pénètre partout, et inspire ceux-là mêmes qui n'ont jamais rien lu de Hegel. Le succès de l'hypothèse évolutionniste sur le terrain scientifique et philosophique assure aux applications qu'on en fait à l'histoire religieuse une fortune incomparable. Et ce sont les catholiques qui sont mis en demeure de justifier, en face des faits et des théories qui les interprètent, leur notion de dogme immuable. La question du développement passe dès lors au premier plan. Newman devient catholique en l'approfondissant, en Allemagne Moehler la considère, et Günther, à Vienne, essaye d'y répondre. Finalement, le Concile du Vatican intervient, pour rappeler et fixer sur ce point, dans ses grandes lignes, la doctrine de l'Église. Cependant les protestants libéraux, abondant de plus en plus dans leur sens, poussent jusqu'à la notion d'un christianisme sans dogme la logique de leurs principes.

Il nous reste d'indiquer — ce sera l'objet du second article — comment se pose, pour nos contemporains, plus ou moins imprégnés d'Hege-
lianisme, la question du développement.

II^e PARTIE

LES THÉORIES DU DÉVELOPPEMENT DEPUIS NEWMAN

Parmi les catholiques qui se sont posé, depuis Newman, la question du développement dogmatique, et l'ont traitée avec quelque ampleur, il n'en est guère qui se ne réfèrent aux analyses et n'acceptent quelques-uns au moins des principes du Maître d'Oriel. Il ne saurait être question de passer en revue tous ces essais : je voudrais grouper ici ceux qui me paraissent plus originaux, ou plus représentatifs. Commençons par ceux qui acceptent, comme point de départ, la théologie (et la philosophie) scolastique, au sens large du mot : je serai d'autant plus bref que c'est le point de vue qui sera adopté dans la partie constructive de ces articles¹.

1. J'aime à rappeler que ce sujet a été traité, au moins partiellement, naguère, par M. A. d'Alès, dans ses articles sur *l'Idée de Tradition*, *Études*, août 1907.

*A. — Théories du développement
A base scolastique. — J.-B. Franzelin*

L'on pourrait retrouver les éléments d'une théorie dans les ouvrages, excellents à divers titres, de J. Scheeben et du P. J. Kleutgen ; mais il faut avouer que le point de vue polémique domine dans les écrits de celui-ci, et que les indications fournies en ce sens par celui-là sont très fragmentaires. Le meilleur spécimen de théorie strictement scolastique du développement semble bien être encore l'essai du Cardinal J.-B. Franzelin. La section qu'il consacre à la question, dans son grand traité de la Tradition¹, a l'ampleur, et, si j'ose le dire, la carrure habituelle à ses thèses.

Après avoir rejeté l'hypothèse — qui a encore, en pays protestants, plus qu'un intérêt historique — d'une révélation nouvelle, Franzelin fixe énergiquement les limites extrêmes du développement : à la clôture du temps apostolique le dépôt est relevé complet, et n'aura plus de complément objectif. Mais ceci ne signifie pas que toutes les pièces de ce dépôt aient été inventoriées, ou même distinctement connues, dès l'origine. Un grand nombre de

1. J.-B. FRANZELIN, *De Traditione et Scriptura*³, Romæ, 1882, p. 263-315.

vérités révélées ne sont pas nécessaires à connaître pour être sauvé, bien qu'elles soient, une fois connues comme révélées, nécessaires à croire¹. Parmi ces vérités il en est qui n'ont pas toujours été explicitement crues et confessées, bien plus, qui ont été révoquées en doute, librement discutées, niées par des théologiens de la plus haute valeur, — sans pourtant qu'un consentement pratiquement unanime se soit prononcé contre elles. La règle lérinienne : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, doit être interprétée à la lumière de ces faits : elle aide à discerner les doctrines révélées, non à exclure, par l'argument de silence relatif ou d'opposition temporaire, toute doctrine qui n'a pas pour elle l'assentiment constant, et moralement commun, des auteurs ecclésiastiques. En quoi donc consiste le développement, et quel rôle y tient le magistère de l'Église ? — Définir les termes douteux, faire passer certains points doctrinaux de l'implicite à l'explicite ; les transporter — sous la pression des hérésies et des controverses — de l'affirmation intermittente et combattue aux proclamations solennelles de la confession publique ; défendre ces points une fois acquis : tel se montre historiquement le rôle du magistère. Et bien

1. J'entends d'un acte de foi au moins implicite, qui n'excepte aucune de ces vérités.

que l'étude de l'histoire et des sciences théologiques lui serve d'auxiliaire moralement indispensable, son autorité se fonde plus haut que ces secours humains, sur l'assistance promise par Dieu à son Église. C'est même là ce qui assure à ses décisions une valeur irréformable, et non pas seulement, comme le prétend Günther, intérimaire et relative. On peut donc parler d'histoire du dogme, bien que, à prendre les termes à la rigueur, on dût parler « d'histoire de l'explication des dogmes ». Au temps de la religion patriarcale et du Vieux Testament, il y a eu accroissement réel, objectif, dans le dépôt des vérités révélées, aucun depuis la fin du temps apostolique. Aussi doit-on bien se donner garde d'abuser, en interprétant les paroles de saint Thomas, de l'espèce de similitude générale qu'il établit, sous ce rapport, entre les deux Testaments : avant Jésus-Christ, il y a eu *progressus fidei in fidelibus* : après, il convient de parler, à la suite d'Albert le Grand, de *progressus fidelium in fide*.

Cette synthèse ferme, et appuyée sur une étude profonde de la théologie chrétienne, est strictement doctrinale, nullement apologétique. Tout développement, dès là qu'il a été admis par l'Église catholique, est considéré *ipso facto* comme légitime ; sur le mode du développement, ses causes, ses formes, l'on nous donne plutôt une description sommaire qu'une explication,

Aucune allusion à l'idée d'évolution, telle que Newman l'avait adoptée après l'avoir purgée du venin hegelien, aucune distinction entre les concepts et les formules dogmatiques. En introduisant ces questions dans un traité de théologie, Franzelin eût cru brouiller les méthodes. En revanche, les limites du développement sont tracées de main de maître, le gūnthérianisme réfuté, du point de vue théologique, définitivement. Dans cette architecture de thèses, sévère et classique, les coups d'aile, les sinuosités, les hypothèses ingénieuses et subtiles de Newman étonneraient comme un ciel de Corot dans un paysage de Nicolas Poussin.

Force a bien été cependant d'unir depuis des maîtres si dissemblables, et des efforts très méritoires en ce sens ont été tentés par des théologiens de formation scolastique, doués par surcroît du souci de l'histoire et du sens du réel. Je ne puis songer à les nommer ici, pas plus que ceux qui ont essayé d'interpréter, sans la compléter, la pensée de Newman. Un article postérieur me donnera l'occasion de citer les théologiens dont les travaux m'ont servi dans la synthèse que je tenterai à mon tour, et à leur suite. Venons-en aux théories du développement énoncées par des auteurs qui ne se réclament pas des méthodes, et de l'intellectualisme modéré, des scolastiques.

*B. — Théories modernes du développement
à base non scolastique*

MM. A. Loisy, G. Tyrrell, Maurice Blondel

Est-ce une revanche de la philosophie scolastique dédaignée ? C'est un fait du moins que les principales — parmi ces théories je motiverai en son lieu une exception pour la dernière — sont ou nettement incompatibles, ou en bien des points inconciliables, avec la théologie catholique.

A. — *M. A. Loisy*, M. Alfred Loisy nous présente, dans ses écrits publiés depuis une douzaine d'années, moins une théorie arrêtée sur l'évolution dogmatique qu'une série de notes et d'hypothèses, et comme une pensée à l'état de devenir. Partie des confins de l'orthodoxie, cette pensée s'oriente très vite vers une sorte d'agnosticisme évolutionniste, d'abord enveloppée de formules restrictives, et de réticences voulues, puis de plus en plus clair et cru. Que d'ailleurs ce système fût mûr avant que l'auteur consentît à s'en expliquer nettement, et peut-être à se l'avouer, c'est ce qu'attestent certaines généralisations impatientes, certaines anticipations qui font éclater parfois les cadres,

encore respectés, de la théologie catholique¹.

Dans les articles importants publiés, de 1898 à 1901, dans la *Revue du Clergé Français*, M. Loisy s'explique sur les théories du développement chez Newman et chez Auguste Sabatier : il se réclame du premier, combat le second ; mais quelques traits jetés çà et là portent loin déjà : « La détermination exacte de ce qui appartient au fonds primitif du christianisme ou bien aux couches plus anciennes du développement chrétien était pour lui (Newman) chose secondaire ; difficiles à établir avec certitude, ces précisions historiques n'ont pas d'importance au point de vue religieux ; tout ce que la critique peut découvrir dans cet ordre de recherches a son explication déjà prête dans la théorie du développement². » « Nos idées les plus consistantes dans l'ordre religieux ne sont toujours que des métaphores et des symboles, une sorte de notation algébrique représentant des quantités ineffables... (La révélation) considérée dans son résultat extérieur, dans les symboles qui la déterminent, est une conception d'hommes, étant reçue dans les intelligences humaines à la mesure des-

1. M. E. PORTALIÉ a relevé, avec beaucoup de sagacité, ces divers indices, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1904, p. 62-143.

2. *La Révélation chrétienne d'après le Cardinal Newman*, dans *Revue du Clergé Français*, XVII, 1^{er} déc. 1898, p. 12.

quelles il faut qu'elle corresponde ; considérée dans son principe supérieur, dans son objet réel et dans l'esprit qui la pénètre tout entière, qui a vécu dans ses organes et qui vit encore dans ses symboles, elle est divine ; et de là vient son évidence suprarationnelle qui est sensible à quiconque est animé de l'esprit qui l'a produite¹. » Perdues dans des articles drus et compacts, où l'auteur multipliait les aperçus justes, les critiques fondées de certaines thèses libérales, où les autorités citées étaient, à côté de saint Thomas et de Newman, des théologiens fort orthodoxes, ces paroles pouvaient s'interpréter bénévolement. Beaucoup plus suspectes étaient les déclarations qui fermaient la courte *Préface* des *Études évangéliques* (1902) : « Dépositaires et prédicateurs d'une religion vivante les premiers adeptes de l'Évangile ne songèrent pas un instant qu'ils dussent être liés dans leur enseignement, soit par la lettre des formules dont le Christ avait pu se servir, soit par la réalité matérielle des faits accomplis ; ils ne se considéraient pas comme les gardiens d'une essence doctrinale que Jésus n'avait jamais eu l'intention de prêcher ; ils faisaient valoir, selon que l'instinct supérieur de leur foi, ou, pour parler leur langage, selon

1. *L'Idée de la Révélation*, dans *Revue du Clergé Français*, XXI, 1^{er} janvier 1900, p. 267.

que l'Esprit qui était en eux le leur suggérait, et selon que les circonstances le demandaient, le capital d'instructions, de promesses, d'espérances, qui leur venait du maître, et qui aurait été stérile, ou bien même aurait péri promptement dans leurs mains, s'ils avaient eu la prétention scientifique, ou pseudothéologique, de le maintenir à tout prix dans les termes exacts de sa forme originelle. Jésus avait été beaucoup moins le représentant d'une doctrine que l'initiateur d'un mouvement religieux. Le mouvement qu'il a inauguré s'est perpétué dans les conditions normales de tout mouvement fécond dans l'humanité¹. »

L'Évangile et l'Église, qui parut en même temps que les *Études*, fournissait à ces paroles un commentaire. Chacun sait que le fameux « petit livre » était destiné à réfuter les conférences de M. Ad. Harnack sur l'*Essence du christianisme*. M. Loisy aurait pu adopter un titre analogue à celui qu'a trouvé un philosophe contemporain M. Louis Weber, qui prétend marcher *Vers le Positivisme absolu par l'Idéalisme*. Tout de même, le petit livre pourrait s'intituler : *Vers le Catholicisme intégral par l'Évolutionnisme* ! Seulement, ici comme là, il est plus aisé de s'assimiler une doctrine que de la « dépasser » ! *D'essence du christianisme*

1. A. LOISY, *Études Évangéliques*, Paris, 1902, p. XIII.

il n'en faut point chercher, déclare M. Loisy, si l'on entend par là autre chose qu'un mouvement religieux de même sens, animé d'un même esprit, doué d'une continuité idéale et d'orientation. Si l'on veut à tout prix trouver dans l'Évangile une « essence », il faut la placer sans hésiter dans « l'idée du Royaume céleste » qui « n'est pas autre chose qu'une grande espérance ». Cette espérance, Jésus l'a héritée de sa race. Il l'a interprétée dans un sens immédiat et catastrophique, auquel les faits ont donné un démenti. « Son message se renferme dans l'annonce du royaume prochain et l'exhortation à la pénitence pour avoir part à ce royaume. Tout le reste, qui fait la préoccupation commune de l'humanité, est non avenu¹. » Qu'on ne cherche donc pas à sauver du flux de l'évolution une seule des doctrines de Jésus : « Tout l'ensemble des conceptions chrétiennes ayant été en mouvement depuis l'origine, il n'est pas possible et il n'est pas vrai que celle-là soit restée immuable². » En somme « ce qui reste vraiment évangélique dans le christianisme d'aujourd'hui n'est pas ce qui n'a jamais changé, car en un sens, tout à changé et n'a jamais cessé de changer, mais ce qui, nonobstant tous les changements extérieurs, procède de l'im-

1. *Etudes Évangéliques*, p. 36-37.

2. *Ibid.*, p. 63.

pulsion donnée par le Christ, s'inspire de son esprit, sert le même idéal et la même espérance¹ ». Qu'a donc été Jésus, sinon « Celui qui a recueilli et vivifié le meilleur du capital religieux amassé avant lui par Israël... (et qui l'a transmis) comme une foi vivante, sous un ensemble de croyances, qui, ayant vécu et grandi avant Lui, devaient vivre et croître après Lui, par l'influence prépondérante de l'esprit dont il les avait animées² » ?

Dans cette conception, la doctrine, pas plus que les institutions, n'est restée la même : simples germes éparpillés par l'incomparable Semeur, les pauvres notions apocalyptiques, transportées par Paul et par Jean dans le sol riche de l'Hellénisme et de la Dispersion ont dû se transformer pour y vivre, mais elles ont poussé leurs hautes floraisons dogmatiques *dans le même sens* que l'humble tige galiléenne : l'Église garde, en les transformant, la perspective et l'attente du royaume. Et ce qui justifie ces changements, c'est leur nécessité même, Pour vivre, le christianisme judaïsant — celui de Jésus de Nazareth — a dû se renouveler : « La théorie paulinienne du salut fut indispensable à son heure pour que le christianisme ne restât pas une secte juive... La théorie du

1. *Etudes Evangéliques*, p. 67-68.

2. *Ibid.*, p. 81.

Logos incarné fut nécessaire aussi. » Donc le développement dogmatique « fut, à son origine, une manifestation vitale... qui permit à l'Église d'associer ensemble sa propre tradition et la science du temps, de les transformer en une théologie savante qui croyait contenir la science du monde et la science de Dieu¹ ». *Croyait* contenir !... Néanmoins, un esprit intérieur, une sorte d'instinct vital a dirigé l'Église dans ce choix, qui n'a été ni arbitraire, ni sans attache avec le passé. Profondément sage, agnostique (si on peut le dire) seize siècles avant qu'on eût fait de cette tendance une doctrine distincte, l'Église n'a pas craint d'unir dans ses énoncés dogmatiques « des affirmations qui semblent contradictoires », comme si « elles devaient être tenues pour compatibles à la limite de l'infini² ».

Le développement du dogme est donc, au sens propre du mot, une évolution et comporte, comme tel, des additions, des changements, des pertes : par voie d'amendement insensible les dogmes se corrigent, se transforment, se succèdent. Cela importerait sans doute si nos transcriptions du divin pouvaient (et ç'a été la grande erreur de le croire) être

1. *Études Évangéliques*, p. 136-137. Cf. *supra* le résumé de la théorie de Sabatier.

2. *Ibid.*, p. 144.

autre chose que de purs symboles. Mais si « la foi s'adresse à la vérité immuable », au divin, c'est « à travers la formule, nécessairement inadéquate¹, susceptible d'amélioration, conséquemment de changement² ». Ainsi l'agnosticisme permet de maintenir une certaine immutabilité — celle de l'objet — dans une dogmatique toujours en évolution.

Telle se présente, savamment enveloppée et atténuée par mille réticences, mille reprises apparentes, enchevêtrée dans des pages où le pur sens catholique a de beaux accents, la doctrine du développement, dans *l'Évangile et l'Église*. La suite montra qu'on ne se trompait pas en voyant dès l'abord, dans l'auteur de ces pages, moins un disciple de Newman qu'un écho de Hegel³.

Dans la sixième des lettres destinées à interpréter *l'Évangile et l'Église*, M. Loisy revint sur la question. Affirmant de nouveau, et plus clairement, la mutabilité essentielle des dogmes, il accorde que ses assertions précédentes ne sont pas seulement téméraires, mais « absurdes et impies », dans l'hypothèse selon laquelle

1. *Inadéquate* signifie ici purement symbolique.

2. *Études Évangéliques*, p. 166.

3. Ce qui ne veut pas dire du tout que M. Loisy ait étudié, ni même lu, Hegel, mais que la notion hegelienne du devenir de l'Idée domine et inspire sa pensée. Le seul philosophe cité, à côté de Newman, dans *l'Évangile et l'Église*, est M. Ed. Caird, hegelien modéré, mais avéré.

« la vérité, en tant qu'accessible à l'esprit humain, est quelque chose d'absolu », la révélation et le dogme participant à ce caractère¹. Mais cette hypothèse est, pense-t-il, surannée : il faut accepter une autre idée et de la vérité, et de la révélation, et partant du dogme. La vérité, telle qu'il est donné à l'homme de la connaître, « n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui, par lui². » Vérité hier, erreur demain ! Tout ce qu'on peut accorder, c'est qu'il existe « des directions permanentes, et peut-être invariables, de l'esprit humain ».

Comme toute autre, la vérité révélée est soumise à la loi de l'évolution, mais avec cette aggravation que son objet est la plus inattignible des réalités. Toujours symbolique de ce chef, elle est, du fait de l'évolution, dans un perpétuel devenir. « La vérité fondamentale de la religion, la foi en Dieu, a une histoire infiniment complexe, et l'idée de la divinité n'a pas cessé de se modifier, même dans le christianisme³. » Dans cet ordre « l'on peut [cependant] parler de directions permanentes », et c'est en cela, dans l'unité de direction, que consiste la continuité du dogme chrétien. Ce

1. A. LOISY, *Autour d'un Petit Livre*. Paris, 1903, p. 190.

2. *Ibid.*, p. 192.

3. *Ibid.*, p. 203.

qui ne change pas, c'est « la vérité de foi », « l'assertion de foi... dont la forme native est une intuition surnaturelle [?] et une expérience religieuse » et qui porte « sur leur fond commun [de tous les dogmes], impossible à exprimer en langage humain, par une définition adéquate à son objet et suffisante pour les siècles des siècles¹ » ; — ce qui change, ce sont « les explications autorisées qui sont les dogmes de l'Église ». Ces explications ne conservent ni leur sens littéral, « la forme particulière que la vérité prenait dans l'esprit de ceux qui ont libellé la formule », ni leur sens ecclésiastique, résultant « des interprétations qui se succèdent selon le besoin² ». Si le fidèle peut, et doit s'attacher à la formule, c'est donc à titre provisoire « jusqu'à ce que l'Église juge à propos de la modifier en l'expliquant ». Jusque-là elle est le meilleur symbole de l'inconnaissable réalité qu'elle *représente*, c'est-à-dire dont elle tient la place, à peu près, comme un signe algébrique représente une étoile. Nous retrouvons ici le gūnthérianisme.

Finalement, une modification profonde, à vrai dire une refonte totale, de la dogmatique chrétienne, va, selon M. Loisy, bientôt s'imposer : « Au fond, le dogme n'a défini qu'une relation

1. A. LOISY, *Autour d'un Petit Livre*, p. 201. Même équivoque sur le mot *adéquat*.

2. *Ibid.*, p. 201.

métaphysique entre Jésus et Dieu, et il l'a définie surtout d'après l'idée du Dieu transcendant... Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation sont fondés primitivement, en tant que doctrine de philosophie religieuse, sur la seule idée de la transcendance divine. Cependant l'évolution de la philosophie moderne tend de plus en plus à l'idée du Dieu immanent. — La connaissance actuelle de l'univers ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de création ? La connaissance de l'histoire ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de révélation ? La connaissance de l'homme moral ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de rédemption¹ ? »

Pendant que cet article était sous presse, un troisième opuscule a paru, marquant nettement la position actuelle de M. Loisy. La première partie des *Simplex Reflexions*² concerne le Décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* ; l'auteur conclut par ces mots ses apostilles virulentes : « Le décret lui-même me paraît être une manifestation contre la science, et, dans plusieurs de ses parties, une réprobation de la vérité³. » Il reconnaît aux jugements de l'Église « la valeur de directions qui ne

1. A. LOISY, *Autour d'un Petit Livre*, p. 152-154.

2. *Simplex Reflexions sur le Décret « Lamentabili »... et l'Encyclique « Pascendi »*, Ceffonds, 1908.

3. *Ibid.*, p. 138.

s'imposent à l'individu que dans la mesure où celui-ci, selon ses lumières et sa conscience les trouve légitimes¹ ». Comment ne voit-il, pas que cette profession de foi individualiste contredit la définition qu'il a rappelée plus haut, en se citant soi-même, pour se disculper de l'accusation de protestantisme : « Le catholicisme... consiste à recevoir, comme émanant d'une autorité divinement établie, l'interprétation que l'Église donne actuellement de l'Évangile² ? » Il faut pourtant qu'une porte soit ouverte ou fermée !

La seconde partie de l'ouvrage, qui commente l'Encyclique *Pascendi*, est plus révélatrice encore. Qu'il existe « un dépôt immuable de vérités révélées », c'est, déclare M. Loisy, ce que Pie X aurait dû non assumer, mais essayer de justifier ! Pour le nouveau disciple de Sabatier, fidèle ici à son maître jusque dans l'expression, il met en question « les conclusions qui se déduisent logiquement de l'enseignement officiel de l'Église..., à savoir l'idée mythologique de la révélation extérieure, la valeur absolue du dogme traditionnel, et l'autorité absolue de l'Église³ ». Ou plutôt ces questions

1. *Simplex Réflexions*, p. 120.

2. *Autour d'un Petit Livre*, p. 206, cité dans *Simplex Réflexions*, p. 115.

3. *Simplex Réflexions*, p. 275.

n'en sont plus pour lui : « Les opinions des novateurs sur l'évolution du christianisme ressemblent beaucoup moins à des erreurs de doctrine qu'à des vérités de fait¹. » L'auteur considère « comme historiquement inexistante » la résurrection du Christ, c'est-à-dire qu'il en nie « la réalité matérielle ». « Il s'agit maintenant d'immortalité, en quelque manière qu'on la prenne, non de résurrection²... ». « La naissance miraculeuse et la conception virginale portent le caractère de fictions³. » Finalement, « on n'a besoin de recourir à aucun principe théorique et *a priori* pour écarter de la carrière du Christ le divin tel qu'il [le théologien scolastique] le comprend : il n'y a qu'à constater l'incompatibilité du quatrième Évangile avec les trois premiers : le Christ des Synoptiques est historique, mais il n'est pas Dieu ; le Christ johannique est divin, mais il n'est pas historique. Entre ces deux témoignages inconciliables, la critique *moderniste* choisit le plus ancien, le plus autorisé, le plus vraisemblable⁴. »

Dans ces conditions, l'auteur estime que « sa conscience ne lui prescrivait pas de sortir de

1. *Simplex Réflexions*, p. 194.

2. *Ibid.*, p. 170.

3. *Ibid.*, p. 158.

4. *Ibid.*, p. 157-158.

l'Église ». « Les condamnations du cardinal Richard ne m'ont pas étonné ; celles de Pie X m'étonnent encore moins. Il est vrai que j'ai toujours eu pour moi ma conscience¹... » Ce témoignage peut paraître suffisant à M. Loisy, mais alors ce n'était pas la peine de rappeler, dans le même ouvrage, qu'il avait « toujours répondu » négativement à la question : « Le Christ a-t-il voulu fonder une religion individualiste² ? » Rien n'est sans doute « moins protestant » que cette protestation ; rien ne l'est plus que l'attitude actuelle de l'auteur³.

Cette analyse forcément incomplète, où se retrouve, allégée et simplifiée, donc appauvrie, mais non pas, je l'espère, faussée ou majorée, la pensée de M. Loisy sur le développement, montre assez que des nuances seulement le séparent de la conception protestante libérale. C'est, ici et là, carrément acceptée, la triple hypothèse philosophique immanentiste, évolutionniste et agnostique ; et l'Encyclique *Pascendi* n'a guère fait que mettre en ordre compact les idées semées çà et là, sur le sujet, dans les deux « petits livres » rouges. Et ce n'est pas sans un grand serrement de cœur, sans une longue tristesse, qu'on voit s'égarer ainsi jus-

1. *Simplex Reflexions*, p. 196 ; cf. p. 253.

2. *Ibid.*, p. 115.

3. Je dis l'*attitude*, car la doctrine n'est plus même chrétienne.

qu'aux confins du naturalisme, et se perdre dans une brume glaciale traversée d'éclairs, un élan qui montait d'abord, si allègre, au clair soleil de la vérité catholique.

II. — *M. George Tyrrell*. Plus malaisée encore devient la tâche, quand il s'agit de résumer les idées sur le développement du chef avéré des modernistes, le Rev. George Tyrrell. Un moderniste, vient-il en effet d'écrire, peut comprendre un théologien scolastique, mais la réciproque n'est pas vraie : « Le plus avancé peut comprendre le moins avancé, comme un homme fait comprend sa jeunesse ; mais le moins avancé ne peut comprendre le plus avancé, ni un jeune homme, un homme fait¹. »

Cette suffisance tranquille n'est pas, peut-être, pour arrêter. Ce qu'un homme a écrit, s'il s'entend lui-même, un autre homme de son temps, et dont l'ignorance a, comme on dit, des lacunes, peut, en s'y appliquant de bonne foi, le comprendre. Essayons donc de comprendre M. G. Tyrrell, et puisque sa pensée est un *devenir*, prenons-le dans le dernier, le plus clair aussi, de ses ouvrages². Ce livre se compose d'ailleurs de travaux qui couvrent

1. G. TYRRELL, *The Prospects of Modernism*, dans *Hibbert Journal*, janv. 1908, VI, p. 248.

2. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis, or The old Theology and the New*, London, 1907.

une dizaine d'années de la vie de l'auteur, et donnent leur sens profond à tout le reste.

La « conclusion » de M. Tyrrell, au sujet du développement, semblera, annonce-t-il, non sans ironie, « tout à fait réactionnaire¹ ». C'est un retour en effet à la vue pratique, et rigide, qui n'admettait aucun progrès dans la révélation apostolique. « Entendant par *dogme* une vérité religieuse imposée d'autorité comme parole de Dieu, et non comme la conclusion d'une réflexion théologique », l'on doit rejeter « la notion même du développement dogmatique, et, encore plus, toute multiplication des dogmes ». Cette apparente régression n'est-elle pas d'ailleurs un moment de l'évolution ?

Quoi qu'il en soit, tout effort pour concilier le caractère définitif de la révélation chrétienne avec la notion de développement, a avorté : l'on n'a pas découvert de *via media* entre le libéralisme extrême qui, appliquant simplement au dogme la notion biologique d'évolution, ne laisse subsister dans son histoire qu'une unité d'esprit ou de direction, et l'intransigeance scolastique, qui, partant du faux supposé d'après lequel la révélation serait une sorte de « théologie rudimentaire », en fait sortir par une simple explication dialectique, sous la pression des besoins sentis, les dogmes

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, p. 4.

qui y étaient, dès l'origine, précontenus. La première de ces conceptions, celle qu'admettent, après les protestants libéraux, M. Loisy et les auteurs qui s'inspirent de sa pensée, ne garde, d'après M. Tyrrell, de l'immutabilité, de la continuité dogmatique, que le mot, justifié par une analogie lointaine. En réalité, d'après ces penseurs, le dogme change : une doctrine meurt dans une autre qui la remplace, le système de Ptolémée dans celui de Copernic. L'on peut comparer la dogmatique révélée, dans cette hypothèse, aux stades successifs de la connaissance religieuse naturelle, « depuis le polythéisme grossièrement anthropomorphique jusqu'au plus épuré monothéisme. Cependant ces doctrines ne sont pas, au sens ordinaire du mot, *les mêmes* ; ce sont des doctrines concernant le même objet, non la même doctrine ; la dernière ne contient pas la première, mais la supprime simplement et la chasse¹. » Entre cette conception et celle des scolastiques qui ne laisse aucune place à un développement réel, il n'y a pas de position intermédiaire tenable : tôt ou tard, dès qu'on sortira des généralités et des métaphores, il faudra prendre parti. Newman, dans son *Discours* d'Oxford, allait logiquement à l'hypothèse libérale ; l'*Essay* de 1845 le remplaça

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, p. 116

— peut-être pour une discussion *ad hominem*
— dans la ligne scolastique¹.

Entre ces deux écueils, le développement formel, purement architectonique (du scolastique) qui lierait l'esprit humain à des formes surannées de la pensée, à des catégories dépassées ; et l'évolution biologique (du libéral) qui ne laisse subsister, du dogme ancien, que l'identité d'objet, et, parfois, la similitude des formules ; entre « Scylla et Charybde », M. Tyrrell a longtemps cherché sa voie, et propose la ligne suivante : La *révélation* est absolument immuable, au delà même de ce qu'osaient soutenir les scolastiques : nul développement, ni matériel, ni formel ; — mais la *théologie*, toute la *théologie*, change, et les libéraux n'ont rien dit de trop sur son évolution. Reste de délimiter les deux domaines ; mais pour le faire sûrement il faut remonter à l'origine.

Admettons, comme description approchée des phénomènes religieux, celle qu'a proposée B. Stade : « le sens (ou : l'appréhension, *Empfindung*) d'êtres surhumains avec lesquels l'homme peut pratiquement entrer en relations. » — Dès le prime éveil de sa raison, l'homme se sent en effet partie d'un grand Tout, auquel il doit s'adapter, s'ajuster, sous peine de mort. Il est là, sur l'îlot du « Connu » dans l'océan

I. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*. p. 139-151.

sans borne de « l'Inconnu », et son pouvoir s'arrête où s'arrête son savoir. Entre ces deux royaumes du Connu et de l'Inconnu, il sent vaguement qu'il y a étroite continuité, solidarité, dépendance : alors il s'efforce de remplir, de peupler cet Au delà, d'interpréter l'Inconnu sans limites dans les termes de cette infinitésimale fraction du Tout qui tombe sous sa conscience claire ; le premier effort de l'imagination religieuse est ainsi de projeter à l'infini, magnifiée, purifiée, adaptée, selon le degré de culture atteint alors, l'image de ce qui se découvre dans le champ étroit éclairé par la vue distincte. Ainsi l'Au delà se peuple de dieux — en conflit ou hiérarchisés — « dieux que l'homme ne peut offenser ni irriter, mais bien gagner et fléchir, pour les avoir de son côté dans les batailles de la vie, juste comme il a besoin d'avoir de son côté, les éléments, les forces naturelles, les animaux mêmes et les plantes, qu'il s'efforce en conséquence de connaître et de maîtriser. Ces forces sont même ses dieux, jusqu'au moment où il soupçonne derrière elles quelque être qui les détienne¹ ».

En un mot, l'homme fait ses dieux à son image, à la mesure de sa faiblesse et de ses besoins, jusqu'au jour où, « mal satisfait de

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, p. 272.

lui-même, et s'efforçant de devenir moral, spirituel, unifié dans son intime, il tend à concevoir et à adorer un Amour divin, désintéressé, cherchant le développement spirituel et moral de l'homme, il tend à reconnaître, dans le *dictamen* de sa conscience, catégorique, universel, indifférent aux intérêts propres, la Volonté du Tout s'affirmant dans la conscience d'une partie¹ ». A ce point, religion et morale se rencontrent, la religion devient morale, et — ce qui va beaucoup plus loin — la morale devient religieuse. Alors l'homme devient réellement homme : l'élan moral et l'élan mystique, loin de se substituer l'un à l'autre, se renforcent mutuellement et s'exaltent ; mais le second est le plus profond. Et c'est alors un désir vers ce qui demeure, vers ce que le temps ni l'espace ne limitent plus, un besoin « qui ne peut se calmer que par une relation consciente avec l'Universel et l'Éternel ». C'est l'attente, mêlée de crainte et d'espoir, traversée par les cris de révolte de la chair aux abois, et les appels en haut de l'Esprit, vers « le surnaturel sauveur et rédempteur ». Cette expérience religieuse fondamentale est la même, génériquement, chez tous, « dans les expériences pseudo-mystiques des religions rudimentaires », et les états d'âme

des saints chrétiens : « La différence est dans le niveau moral et intellectuel^{1.} »

Réunis, ces deux facteurs, le moral et le mystique, forment ce qu'on peut appeler « la faculté ou capacité religieuse de l'homme ». Cette faculté, qui peut se cultiver, se corriger, s'affiner, mais dont la force native ne dépend pas de la culture, est le point d'appui qui s'offre aux prises de la révélation. Or, la faculté religieuse est susceptible d'une double information, naturelle et surnaturelle, acquise et révélée. La première, lente et normale, est le fruit de l'éducation, du travail, du temps ; la seconde est plutôt donnée que conquise, elle est étrange, subite et paraît nouvelle. C'est comme l'afflux soudain, dans le tréfonds de l'âme, d'une douceur immense, d'une union avec une Vie, une Force infinie dans laquelle l'esprit défaille et se perd. La révélation est donc une impression religieuse, et tout homme en est capable, mais c'est dans le sens où tout homme est artiste ; n'importe quelle *impression* religieuse ne peut pas être traitée de révélation ; il y faut une puissance de transformation, d'élévation de cette partie de nous-mêmes qui est passive, non active. Dans la révélation, nous sommes agis, nous n'agissons pas².

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, p. 275

2. *Ibid.* p. 280-281.

Conséquemment la révélation est bien moins une connaissance qu'un objet de connaissance : elle est une impression, non une expression. C'est une expérience que chacun traduit comme il le peut, d'après sa richesse mentale et sa formation, en bégayant, en parlant, dans une image, dans un symbole, dans un cri. Cette première traduction, ou expression, est *prophétique*, et possède sa vérité, mais *sui generis*, tout à fait différente de l'expression raisonnée, *théologique*. Cette dernière, s'emparant des éléments intellectuels ou imaginatifs qui survivent dans la mémoire à l'abolition des éléments affectifs qui les accompagnaient dans l'expérience religieuse, s'efforce d'interpréter ceux-là dans les termes d'une philosophie donnée.

Il n'y a pas entre ces deux vérités, la prophétique et la théologique, la différence qui sépare la métaphore de l'idée, la poésie de la prose, l'élémentaire du plus avancé : elles sont proprement incommensurables¹. « La révélation n'est pas une affirmation, mais une vision. Dieu parle en actions et non en paroles », et si sa touche immédiate provoque dans l'homme entier un ébranlement qui a sa répercussion dans la faculté intellectuelle, et provoque une image « c'est comme le son d'un bruit de pas évoque

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis* p. 283.

l'image d'un voyageur¹ ». Aussi une révélation n'est pas plus communicable qu'une vision, la transcription prophétique qu'en donnera le sujet ne peut fournir à la théologie qu'une expérience, et non une affirmation ; un objet à interpréter, non un jugement à développer ; une impulsion, non une doctrine. Ainsi l'expérience du Christ vivant évoque chez Pierre l'idée du Messie, chez l'auteur du IV^e évangile celle du Logos éternel, chez Paul, celle du seconde Adam. « Aucune de ces conceptions, en tant que révélées, n'a de valeur directement théologique. » Le théologien observera seulement qu'au Christ sont attribuées « les plus hautes catégories dont l'esprit puisse disposer pour la glorification d'un être humain » ; et, plus tard, l'expérience chrétienne le proclamera « égal et consubstantiel au Père ; grâce à la théologie alors courante, qui trouve cette exaltation concevable et consistante avec sa parfaite humanité² ».

Les formes, les images dans lesquelles s'exprime une révélation peuvent changer : néanmoins, quand il s'agit d'une révélation historique donnée, le christianisme par exemple, les premières de ces formes ont une valeur hors ligne,

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis, or The old Theology and the New*, p. 287.

2. *Ibid.*, p. 290.

privilegiée. Sans doute, « nous devons tenir que la révélation est un phénomène permanent, présent dans toute âme religieusement vivante et active » ; cependant l'expérience de ceux qui ont vu et touché le Christ « doit être regardée comme seule classique et normative ; comme la pierre de touche au moyen de laquelle doivent être contrôlés tous les esprits, toutes les révélations faites dans l'Église chrétienne¹ ».

On voit donc que, si l'on peut reconnaître un progrès dans la réflexion théologique, la révélation n'en comporte aucun. A cela les définitions dogmatiques ne changent rien, « elles n'ont aucune valeur soit de théologie, soit de révélation ; elles ne sont que l'enveloppe protectrice de cette dernière ». Loin d'ailleurs de former un système, elles sont un amas confus de retranchements élevés à la hâte en face d'attaques divergentes et inconnexes. La grande erreur a été — selon toujours M. Tyrrell, et jusqu'à lui — de confondre des expressions *prophétiques*, traduction spontanée, instinctive, dépendante des antécédents psychologiques du prophète, de son expérience incommunicable, avec une donnée *théologique*, qui serait couverte par l'autorité divine, avec un *jugement communiqué par Dieu*. Cette erreur, on l'a répétée à l'égard des formules dogmatiques, en con-

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, p. 292.

fondant leur valeur de protection avec une valeur de signification.

Si difficile que soit la transcription théologique du phénomène spirituel qu'est la révélation, l'homme ne peut cependant manquer de l'entreprendre, à ses risques et périls, et l'Église ne peut s'en désintéresser. Mais tandis que, gardienne de la révélation, l'Église est infailible comme l'instinct est infailible, pour sentir et affirmer ce qui est révélé, et ce qui mettrait en péril la révélation, ce qui « contredirait l'expérience religieuse », — elle n'a pas ce privilège comme surveillante de la théologie. Son instinct de préservation ne la guide plus en cela, et « elle s'est trompée en matière théologique, scientifique, pratique¹ ».

Finalement, si l'on demande en quoi consiste la vérité *prophétique* des premières formules, et comment la révélation se transmet, M. Tyrrell, répond que les expressions des prophètes décrivent le monde et l'histoire, non pas tels qu'ils sont en réalité, mais interprétés, sublimés, transfigurés, de façon à en faire ressortir le sens caché, et à diriger les intérêts pratiques de la vie religieuse. Se servir de ces expressions comme de bases pour des inférences et des raisonnements est donc se

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*. p. 299-301, *passim*.

méprendre entièrement. Quant au problème de la transmission, qui consiste à se demander comment le souvenir et l'expression rudimentaire d'une expérience peuvent en évoquer une autre semblable ou analogue, il faut, pour y répondre, postuler dans chaque homme la présence d'une capacité d'expérience semblable, d'un « esprit » que « l'Esprit » peut évoquer. Qui pourrait, s'il n'a jamais aimé, comprendre les grandes expressions de l'amour ? Or, la tradition, l'éducation, la réflexion, l'effort, affinent et développent en nous cette capacité spirituelle, cette puissance mystique. Le récit, le souvenir de l'expérience chrétienne première, de la révélation opérée en Jésus, nous étant présenté du dehors, nous « le reconnaissons intérieurement », « notre esprit répond à l'Esprit¹ », notre conscience le fait sien, et « l'expérience du prophète devient notre expérience ». Nous la *reconnaissons*, mais « si elle n'était pas déjà écrite dans les profondeurs de notre être, là où notre esprit plonge ses racines en Dieu, nous ne la reconnâtrions pas² ». Donc, « sans révélation personnelle, nulle foi : rien qu'un assentiment théologique ou historique ; la révélation est occasionnée, non causée en nous, par l'instruction... Dieu, du dedans de

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*. p. 305.

2. *Ibid.*, p. 305.

l'âme, doit faire écho au message du prophète et le faire sien. Il doit ouvrir l'oreille intérieure par un *Ephpheta*¹ ». —

Cette longue, laborieuse peut-être, mais, je l'espère, consciencieuse analyse, montre à quel point la théorie de M. Tyrrell sur le développement dépend de ses idées sur la nature de la révélation, et de la religion. Si même, comme je le crois, ces idées ne se sont précisées dans son esprit qu'à la suite, et en conséquence des difficultés qu'il trouvait à expliquer l'évolution dogmatique, elles leur sont, logiquement, premières.

Quelques points ressortent nettement, qui classent M. Tyrrell parmi les théologiens protestants les plus radicaux :

1^o La révélation est une expérience religieuse, un ébranlement de l'âme entière, un contact mystique de notre « esprit » avec l'Esprit de Dieu. Non seulement elle n'emporte pas, mais elle ne comporte pas une communication de vérités définies, de jugements certains. Sa première et instinctive expression est toute *prophétique*, c'est-à-dire partielle, élémentaire, conditionnée dans ses termes par la mentalité du prophète, et nullement couverte par l'autorité divine. Elle transfigure, en les décrivant, le monde et l'histoire².

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis, or The old Theology and the New*, p. 305.

2. *Ibid.*, p. 306.

2° L'erreur de toute la théologie catholique a été de traiter comme contenant des vérités exprimées, comme des *théologoumena*, ces « prophéties ». De ces prophéties, l'on peut tenter une *interprétation* théologique, mais elle dépendra de la mentalité, toujours en devenir, de l'humanité pensante : sans point d'appui certain dans les prophéties, cette interprétation n'en a pas plus dans les définitions dogmatiques, pures enveloppes, simples ouvrages de défense opposés par l'Église — que guide en cela un sûr instinct de conservation — au choc des doctrines qui mettraient en péril les expériences religieuses de la communauté.

3° La révélation est un phénomène permanent, dans l'Église et hors de l'Église. De telle façon pourtant que, pour les chrétiens, l'expérience normative, exemplaire, reste celle qu'ont eue, au contact de la personne de Jésus, les hommes de l'âge apostolique. L'éducation intellectuelle de l'humanité s'est sans doute affinée depuis, mais la capacité religieuse n'est pas solidaire de ce progrès, et l'idéal reste, *pour un chrétien*, de reconnaître et d'accueillir, à l'occasion de la Bonne Nouvelle connue par les Écritures et les formulaires de foi, la révélation directe, le souffle de l'Esprit divin, comme l'ont accueilli les disciples de Jésus. Hors de ce contact immédiat de l'Esprit, aucune adhésion intellectuelle n'a de valeur religieuse, et

ne peut, en conséquence, être exigée comme un devoir de conscience.

4^o Aussi le seul Maître infailible de l'homme religieux est-il l'Esprit de Dieu qui, immanent dans la communauté entière, se révèle pourtant plus clairement à une élite d'hommes spirituels, en avance sur la masse chrétienne. De tels hommes, si on les excommunie, n'en appartiennent pas moins à la véritable Église, et le temps se charge de les justifier. « La route du progrès ecclésiastique est tout bonnement jonchée des ossements blanchis de décisions dès longtemps oubliées, et de décrets révéérés, à leur jour, comme immortels¹. »

Il est superflu sans doute de faire ressortir l'incompatibilité de ces conclusions — proposées par l'auteur comme certaines *en ce qu'elles rejettent*² — avec la doctrine catholique. Ce qu'il est instructif de remarquer, c'est le passage, et comme le glissement, d'une sorte de mysticisme initial à l'individualisme religieux le plus caractérisé. L'homme spirituel, c'est-à-dire, au sens de M. G. Tyrrell, celui dans la conscience duquel affleure la poussée divine immanente à l'humanité, juge vraiment de

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*. p. 381.

2. *Ibid.*, p. 355 sqq.; et *Hibbert Journal*, January, 1908.

tout, et n'est jugé par personne : si on lui oppose le *consensus* du peuple chrétien, il se déclare en avance sur la masse des fidèles ; si l'autorité ecclésiastique le frappe d'anathème, il en appelle à l'Esprit qui jugera ses juges ; si on l'excommunie, il voit dans cette mesure une épreuve transitoire et le gage d'un bien futur. Si on lui rappelle les paroles de Jésus, il oppose au langage du Maître, qui affirme la pure doctrine de la transcendance divine, la vie et l'Esprit du Sauveur, qui impliqueraient la « vérité immanentiste ». Jésus a parlé dans l'autre hypothèse, soit ! mais il a *pressenti* la grande vérité, encore qu'il l'ait imparfaitement figurée et symbolisée¹.

Mais comment s'étonner si, confrontée avec ces affirmations tranchantes, mise en face d'un Christ dont l'horizon se serait borné à un rêve qui ne s'est pas réalisé, d'une chrétienté primitive qui n'aurait été qu'une sorte de « revival² », dépouillée elle-même de l'autorité que lui a conférée son Époux, l'Église sent tressaillir en elle cet infailible instinct de conservation que lui reconnaît encore M. Tyrrell, et repousse, de toute l'énergie de sa foi, les nouveautés équivoques qui vont à lui enlever son Seigneur : *Tulerunt Dominum meum ?*

1. G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, p. 375.

2. *Ibid.*, p. 379.

III. — *M. Maurice Blondel*. J'aime à terminer¹ cette revue des théories contemporaines concernant le développement dogmatique, sur un travail où les pensées ingénieuses et fortes, les remarques pénétrantes, qui ne sont pas absentes des ouvrages de MM. Loisy et Tyrrell, et leur donnent une force de contagion trop réelle, se retrouvent, mais au service cette fois d'une orthodoxie plus ferme, d'une étude plus respectueuse, et par là même mieux inspirée, des données de la tradition catholique Je veux parler de l'essai de M. M. Blondel, intitulé *Histoire et Dogme*².

Écrites au lendemain de l'apparition des ouvrages de M. Loisy, ces pages se présentent non comme une réfutation des « petits livres » (bien que certaines pages de la première partie remplissent excellemment ce rôle), mais comme une contribution à l'étude du problème posé par eux, « problème des relations du dogme avec

1. J'omets donc, pour ne pas être infini, l'examen de la théorie développée par M. W.-J. Williams, dans son livre obscur, mais vigoureux, intitulé *Newman, Pascal, Loisy, and the Catholic Church*, London, 1906.

2. Je cite sur le tiré à part, La Chapelle-Montligeon, 1904. Il faut également tenir compte des explications données par M. Blondel à M. Mallet, et qui précisent heureusement, sur plusieurs points, les formules un peu vagues du premier travail. Voir F. MALLET, *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, dans la *Revue du Clergé français*, 15 avril, 1^{er} mai 1904. Même après ces explications toute difficulté n'a pas disparu.

l'histoire, et de la méthode critique avec l'autorité nécessaire des formules doctrinales¹ ».

Entre les faits chrétiens (histoire) et les croyances chrétiennes (dogme), il n'y a pas coïncidence évidente, immédiatement constatable : celles-ci débordent ce que nous connaissons de ceux-là, et, par surcroît, elles « en extraient une interprétation doctrinale qui s'impose au croyant comme une réalité historique elle-même, mais à d'autres titres que ceux dont l'historien est juge² ». D'où leur vient cette autorité ? Qu'est-ce qui légitime cette exigence ?

Il semble que les solutions — incomplètes, sinon, dans toutes leurs parties, inacceptables — proposées généralement à ce problème, dépendent de deux attitudes d'esprit opposées, incompatibles, et toutes deux, bien que très inégalement, excessives. On usera, pour les désigner, « de néologismes barbares » en les appelant « l'extrinsécisme et l'historicisme ».

L'extrinsécisme consiste (ou *consisterait*, car je crois bien que, sous la forme extrême que décrit M. Blondel, il n'a guère existé, j'entends chez des théologiens dignes de ce nom) à considérer les faits de l'histoire, par exemple de l'histoire évangélique, indépendamment de leur

1. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, p. 2.

2. *Ibid.*, p. 4.

nature, de leur contenu originel, de leurs entours de toute espèce, comme présentant à l'esprit « un caractère accidentel, *extrinsèque* et générique ; ce par quoi un phénomène, peu importe lequel, apparaît miraculeux ou surnaturel ; une qualité abstraite par induction spontanée d'une perception sensible¹ » ; et à tabler ensuite là-dessus, sans plus se préoccuper de ce que sont en elles-mêmes les doctrines à autoriser par le miracle, que des conditions de ceux auprès desquels on veut les autoriser². Extrinsèque par rapport à la nature et au contenu des faits qu'elle emploie, extrinsèque par rapport aux dispositions du sujet qu'il s'agit d'atteindre, cette méthode étroite, schématique, mécanique, est naturellement intégriste. Elle tend à voir dans la Bible non seulement (elle aurait, en cela, mille fois raison) un livre *tout entier* ins-

1. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*. p. 7.

2. Si quelqu'un s'avisait de vouloir appliquer cette description à l'apologétique scolastique — telle, par exemple, que celle dont nous avons un modèle dans le *Contra Gentiles* de saint Thomas — je ferais remarquer que *jamais* un théologien de cette école, conscient de ses méthodes, ne s'est borné à cet examen simpliste « d'un phénomène, *peu importe lequel, indépendamment de sa nature et de son contenu !* ». Pour nous tous, certes, la doctrine discerne le miracle, du moins négativement, avant que le miracle ne discerne la doctrine ; pour nous, n'importe quel phénomène qui apparaît comme miraculeux n'est pas un *signe* ; et saint Thomas va jusqu'à placer l'appel secret de Dieu au-dessus du miracle, au moins comme moteur de l'adhésion subjective à la Révélation !

piré, mais un livre où chaque détail, pris à la lettre, *indépendamment* du contexte, de l'époque de composition, du genre littéraire, a une valeur propre, et fait argument au même titre que tous les autres. On ne nie pas que cette méthode puisse parfois conclure (« je ne dis pas que le fil tendu entre eux [les éléments à unir] par la thèse que j'analyse ne soit pas continu ») ; on nie son efficacité pratique pour beaucoup d'esprits, dont les prétentions ne sont pas, en cela, illégitimes.

L'historicisme, au rebours, et d'abord par réaction contre l'extrinsécisme, prétend partir du fait, et tout reconstruire par voie de vérification directe. Si le catholicisme est le vrai, les faits, impartialement consultés, selon toute la rigueur de la méthode critique, lui rendront témoignage. Soyons donc historiens, et *rien qu'historiens* ! — Position, réplique M. Blondel, philosophiquement intenable, apologétiquement ruineuse. (Je ne puis malheureusement que résumer à grands traits cette argumentation décisive). L'histoire a ses pré-supposés, conscients ou inconscients, mais indispensables ; elle a ses dépendances nécessaires ; elle a (si on la considère comme un simple enregistrement des phénomènes) ses limitations étroites, et ses lacunes irréparables.

Or, l'historiciste, oubliant ou méconnaissant ces constatations, « tend à prendre les phéno-

mènes *historiques* (au sens critique du mot) sinon expressément pour la réalité, ou le substitut de la réalité même, du moins pour la mesure de ce qu'on en peut scientifiquement connaître » ; il tend à résumer toute la matière de l'histoire dans le déroulement mécanique des phénomènes, à substituer le document au témoin ; à mesurer toute l'action réelle d'un homme par le peu qu'en ont exprimé les témoins, inhabiles peut-être et clairsemés, dans tous les cas incomplets et superficiels, qui nous en ont parlé.

Appliquant cette méthode aux origines chrétiennes, le critique historiciste prend donc, quoi qu'il en ait, parti sur « le problème des problèmes ». Qu'a été le Christ ? Qu'a-t-il voulu faire ? Quel est le rapport de son dessein initial avec l'immense suite du christianisme ? Car il accepte, pour atteindre « le Christ réel », de se borner au « Christ, dit historique », c'est-à-dire à ce qui nous reste de ce qu'ont dit de lui quelques-uns des hommes qui ont vécu de son temps ! Il se réduit « à ce premier portrait, qui n'est qu'un portrait ». Pour entrer dans l'intimité d'une âme, — et de cette âme — il s'appuie uniquement « sur la conscience qu'ont eue de sa conscience [de Jésus] des hommes simples, profondément engagés dans les préjugés de leur milieu restreint, plus capables, en raison même de leur défaut de culture, de constater fortement un fait, de s'attacher cor-

dialement à un maître et de subir son ascendant personnel, que d'exprimer des idées, de décrire une vie intérieure et d'expliquer leur propre foi¹ ».

Quoi d'étonnant dès lors si l'image qu'il nous présente du Christ est inconsistante, étriquée, irréaliste ? s'il majore, au point de lui sacrifier les autres, en vérité bien plus profonds et durables, l'élément eschatologique de la prédication de Jésus ? si, confronté alors au fait capital, et paradoxal, du premier siècle chrétien : *S'il est vrai que la génération apostolique a vécu dans le désir et la certitude du retour prochain de Jésus, si c'est là ce que les échos directs de la prédication du Maître avaient répété comme l'essentiel du message primitif, si le ressort initial du dévouement au Sauveur et des sacrifices consentis a été l'espoir escompté du triomphe béatifiant, comment donc la foi a-t-elle survécu à l'immense déception ? Comment s'est-elle épurée, fortifiée, propagée avec une rapidité et une extension déconcertante au moment où elle semblait faillir aux promesses qui paraissent la cause humaine de ses premiers succès² ?* — l'historiciste se dérobe derrière une explication qui n'est, à parler franc, qu'une fin de non-recevoir ?

Il y a plus : la méthode se réduisant à cons-

1. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, p. 8, note 1.

2. *Ibid.*, p. 27.

tater les faits dans leur succession purement extérieure, comme les faits auront *toujours* cet aspect, comme ils ne cesseront jamais — fussent-ils par ailleurs le véhicule et l'enveloppe de réalités surnaturelles — d'être, par ce côté, *naturels*, et de s'enregistrer sous leur aspect phénoménal, sans hiatus ni discontinuité apparente, sur la trame des témoignages historiques, il arrivera qu'on interprétera tout développement dans les termes d'une évolution immanente et fatale. « Comme l'aéronaute emporté par le vent sans point de repère, le critique qui se placerait tout entier dans le *fieri* deviendrait... incapable de juger de l'*esse*¹... Loin donc qu'une telle histoire puisse devenir *ipso facto* une apologie, il faut dire que, si l'historien qui s'y tient est un croyant, c'est sans elle et même à certains égards contre elle². » De là, séparation, divorce radical entre l'histoire et les croyances, les faits et les dogmes, « entre ce qui est cru et ce qui est su... divorce tel... qu'on ne peut sauver la foi qu'en relevant toutes ses amarres et qu'en se réfugiant dans le dualisme de deux ordres incommensurables³ ».

Entre ces deux conceptions, entre ces deux

1. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 38.

3. *Ibid.*, p. 40-41.

voies, la première étroite, et fermée à bien des esprits, la seconde menant le voyageur fourvoyé à un impasse d'abord, à un abîme enfin, M. Blondel cherche une route sûre, qui établisse la continuité, à la foi logique et humaine, de l'histoire aux dogmes. Cette route, il la trouve dans la *Tradition*. « L'idée commune qu'éveille le mot de tradition, c'est celle d'une transmission principalement orale, de faits historiques, de vérités reçues, d'enseignements communiqués, de pratiques consacrées et de coutumes anciennes. » Là pourtant ne gît pas, selon M. Blondel, tout le contenu, ni même le contenu essentiel de la notion catholique de Tradition. « Elle n'est pas un simple succédané de l'enseignement écrit, elle n'a pas le même objet que lui. » Puissance conservatrice et conquérante tout ensemble, gardienne assistée de l'expérience chrétienne, la Tradition « découvre et formule des vérités dont le passé a vécu sans avoir pu les énoncer ou les définir explicitement.. elle enrichit le patrimoine intellectuel, en monnayant peu à peu le dépôt total et en le faisant fructifier¹ ». C'est pour elle que travaillent le saint, l'érudit et le philosophe ; elle a pour toutes les crises et tous les problèmes le remède et la solution libératrice ; et c'est dans l'ancien trésor, reçu en une seule fois,

1. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, p. 44.

qu'elle trouve, qu'elle retrouve, tant de choses qui paraissent, et *pour nous* sont en effet nouvelles !

Comment, dans ce travail, procède la Tradition ? — Non exclusivement, ni surtout par voie de recherche érudite, comme si elle dépendait de la science ; non par voie purement dialectique, comme si elle était un système particulier de philosophie ; non par voie d'empirisme mystique, à l'aveugle, sans s'aider de toutes les ressources accessibles ; — mais par voie *d'action*¹. Qu'est-ce à dire ?

Certaines paroles profondes demandent pour être comprises un long travail, auquel ni l'application, ni l'intelligence ne suffisent pas. Il y faut le temps, l'expérience, la lente maturation des années. Et comment cette loi ne s'appliquerait-elle pas aux paroles de Jésus qui sont divines ? Mais « ce que l'homme ne peut comprendre totalement, il peut le faire pleinement ; et c'est en le faisant qu'il entretiendra vivante en lui la conscience de cette réalité encore à demi obscure pour lui [ou qui ne lui est livrée qu'en symbole, ou en usage]. Garder la parole de Dieu, c'est d'abord la pratiquer. L'action fidèle est l'arche d'alliance où demeurent les confidences de Dieu, le taber-

1. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, p. 54 sqq. Cette voie n'exclut pas les autres, mais les supplémente, d'après l'auteur.

nacle où il perpétue sa présence et ses enseignements¹ ». Ainsi se discerne dans l'Église « un principe autonome de discernement » des doctrines, principe qui n'abolit ni ne supplée les autres, et n'agit qu'en union avec eux, mais qui possède « une valeur propre et imprescriptible », puisque, tout « en tenant compte des idées, des faits connus » par voie d'histoire, de théologie, de philosophie, cette foi traditionnelle fournit une source nouvelle et féconde d'information, « la pratique éprouvée, les habitudes confirmées par les fruits de sainteté, les lumières acquises par la piété, la prière et la mortification. »

Si l'on demande comment travaille cette grande Force, on répond que son action résulte « du concours de tous les chrétiens et de la chrétienté entière » qui trouve pour ne pas s'égarer, et pour s'exprimer quand les temps sont accomplis, un organe infallible dans le Magistère assisté². Ainsi, tout attachée qu'elle est

1. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, p. 57.

2. Pour ne pas fausser, en matière si délicate, la pensée de M. Blondel, je tiens à citer ses propres paroles : « Sans l'Église, le fidèle ne déchiffrerait pas la véritable écriture de Dieu dans la Bible et dans son âme ; mais si chaque fidèle n'apportait sa petite contribution à la vie commune, l'organisme ne serait pas tout entier vivant et spirituel. Le Magistère infallible est la garantie supérieure et vraiment surnaturelle d'une fonction qui trouve son fondement naturel dans le concours de toutes les forces de chaque chrétien et

« aux faits, aux textes, aux formules », l'Église possède une tradition vitale qui en est le commentaire sans cesse renouvelé et contrôlé. « Elle garde scrupuleusement le sens ancien », mais « pour en dégager l'intention spirituelle ».

Appliquant ces notions à quelques-uns des problèmes posés par les livres de M. Loisy, M. Blondel essaie brièvement d'en présenter une solution catholique. Nous n'avons pas à le suivre sur ce terrain ; mais à ceux-là mêmes qui auraient (comme l'auteur de cet article) des réserves à faire, des précisions à obtenir, sur des points de conséquence dans *Histoire et Dogme*, le résumé qui précède permettra sans doute d'apprécier ce qu'a d'original, et, dans son inspiration et ses grandes lignes au moins, de conforme à la foi catholique, cette contribution au problème du développement.

de la chrétienté entière... » (p. 61). Ces paroles qui paraissent accorder à l'*Ecclesia discens* une initiative qui ne laisserait à l'*Ecclesia docens* qu'un rôle de garantie et de sanction infaillible, seraient comme telles inacceptables. Mais il faut sans doute les interpréter par les développements qui précèdent : l'auteur y accorde « une valeur propre et imprescriptible », mais nullement *exclusive*, à « l'expérience totale de l'Église ». Assurément, après l'apparition du Décret *Lamentabili* (Prop. VI), M. Blondel se serait expliqué, il aurait corrigé des formules trop absolues ; il l'avait déjà fait partiellement en disant : « Les chercheurs, *discentes*, proposent leurs idées ; et finalement l'*Ecclesia docens* dispose infailliblement et impose le fait de vérités à croire... » F. MALLET
Un nouvel Entretien, p. 26-27 du tiré à part.

Arrivé au terme de cette longue enquête, le lecteur, s'il a eu la patience de me suivre, se rend mieux compte peut-être, et de la position, et de la complexité du problème. Et peut-être aussi, à force de côtoyer les abîmes et de voir tant d'essais d'exploration se perdre dans les ténèbres et le froid, un certain vertige, et comme une lassitude, nous envahit. Échapperons-nous à ces écueils affrontés ? à *Scylla* et à *Charybde* ? Ne serons-nous pas rejetés, nous aussi, de l'un sur l'autre ?

Reprenons cœur, fermes dans les voies anciennes et éprouvées, et pour échapper aux mauvais pas, tâchons de déterminer d'abord (ce sera l'objet d'un prochain article) *ce que n'est pas*, dans la doctrine catholique, *le développement du dogme*.

III^e PARTIE

LES LIMITES DU DÉVELOPPEMENT

Dans le petit traité chrétien en forme épistolaire qui porte le nom de Barnabé, et dont il faut chercher l'origine à Alexandrie soit à la fin du 1^{er} siècle, soit au début du 11^e, l'auteur reprend à son compte, en manière de conclusion, la célèbre allégorie des *Deux Voies*. S'emparant d'une règle posée par le Deutéronome : « Tu garderas, dit-il, ce que tu as reçu par tradition, n'ajoutant rien, n'enlevant rien¹. » Ajoutons : « n'altérant rien », et nous aurons en trois mots la formule très nette des limites du développement dogmatique. Et comme toute formule qui s'essaye à ramasser, dans un raccourci parlant, la complexité de faits immenses (« L'Europe a un climat tempéré » ; « les malheureux ont toujours tort »),

1. *Barnabæ Epistula*, XIX, 11 ; voir *Deuter.*, XII, 32. La même règle est établie dans la *Didaché*, IV, 13 ; FUNK, *Patres Apostolici*², I, p. 15.

celle-ci a besoin d'être expliquée ; mais sa forme exclusive, ses arêtes vives expriment heureusement la doctrine traditionnelle de l'Église. Pas de dogme nouveau, pas de dogme déchu, pas de dogme réformé.

La conception dans laquelle s'est, dès le temps apostolique, concrétée cette persuasion, est celle du « dépôt ». Avant de détailler les témoignages qui garantissent l'universalité de cette doctrine, il ne sera pas, peut-être, hors de propos, d'en préciser la nature.

La notion de Dépôt révélé

Un concert de récriminations s'est en effet, au cours de ces dernières années, élevé contre l'idée même de révélation, comprise en ce sens. Notion surannée, affirme-t-on, notion puérile, mythologique, irréaliste, impossible ! Auguste Sabatier (et, en le relisant pour transcrire ces passages, je croyais relire — tant leurs auteurs sont pénétrés des doctrines et des expressions même de l'*Esquisse* ! — les écrits récents de MM. G. Tyrrell et A. Loisy¹⁾) expose en ces termes les objections, ou plutôt les répugnances

1. Voir en particulier pour M. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, ch. VIII, XI, XII ; pour M. LOISY, *Simple Réflexions*, p. 52, 58, 149 sqq.

et les fins de non-recevoir, en passe de devenir classiques. Tous les peuples, et le peuple d'Israël comme les autres, ont commencé par « la conception extérieure et en quelque sorte physique de la révélation divine ». Peu à peu néanmoins, et sous l'influence de cette révélation même, profitant de cette pédagogie divine, la notion s'est épurée, jusqu'au Christ, dans l'âme duquel « cette évolution paraît achevée ». Pour peu de temps, hélas ! « Préoccupée de fonder son autorité et ne pouvant y réussir qu'en revenant à l'idée d'une révélation extérieure, l'Église catholique la fit consister surtout en règles et en dogmes, et, par ce changement, transforma naturellement la notion mythologique de la révélation en une notion dogmatique qui n'en est pas essentiellement différente... De l'alliage... du rationalisme grec et du surnaturalisme hébraïque naquit la notion nouvelle, qu'on peut ainsi résumer et définir : une doctrine divine légitimée par des signes divins ou miracles. Ces deux éléments de la théorie s'appellent l'un l'autre et forment un tout indivisible... Le surnaturel de la doctrine exige le surnaturel de la preuve... La théorie devient ainsi cohérente, mais elle n'est pas complète. Il y faut ajouter un troisième terme. La doctrine divine doit être enfermée dans une forme précise qui la distingue de toutes les autres, et placée sous une autorité qui

la garantisse. Pour le protestantisme, la forme et l'autorité de la révélation, c'est la Bible ; pour le catholicisme, c'est la Bible interprétée souverainement par l'Église. Ainsi s'achève la notion scolastique de la révélation¹ ».

« Cette construction, continue Sabatier, paraît fortement liée ainsi dans toutes ses parties ; mais, en réalité, elle est si légère et si artificielle, qu'elle s'écroule dès qu'on y touche. » Suivent les couplets trop célèbres, dont je détache les phrases qui font argument et portent coup : « Faire du dogme, c'est-à-dire d'une donnée intellectuelle, l'objet de la révélation, c'est tout d'abord lui enlever son caractère religieux en la séparant de la piété, et c'est ensuite la mettre en un conflit irréductible avec la raison qui progresse toujours. On arrache au sol de la vie religieuse la révélation de Dieu, pour la constituer en un corps de vérités surnaturelles, subsistant par lui-même, et auquel on se fait une obligation et un mérite d'adhérer, en faisant taire, s'il le faut, son jugement et sa conscience. Un dualisme mortel éclate dans la religion. On admet que l'orthodoxie peut exister en dehors de la piété, qu'on peut obtenir et posséder l'objet de la foi, en dehors des

1. A. SABATIER, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*⁷, p. 40 sqq. Faut-il relever l'inexactitude d'une description qui ne fait nulle place, dans la constitution de la dogmatique catholique, à la tradition ?

conditions que la foi suppose, et même, à la rigueur, servir la vérité divine, en étant intérieurement un impie. Combien d'âmes se rassurent se croyant ainsi fidèles quant à la doctrine, sauf, un moment ou l'autre, d'y ranger leur cœur et leur vie ! Perdez cette illusion, hommes frivoles et irrégieux. Quelles que soient vos autorités dans le ciel ou sur la terre, vous n'êtes pas dans la vérité puisque vous n'êtes pas dans la piété. Dieu ne vous a rien dit... Au fond cette idée de la révélation est toute païenne... Concluons donc hardiment, contre toutes les orthodoxies traditionnelles, que l'objet de la révélation de Dieu ne saurait être que Dieu lui-même, c'est-à-dire le sentiment de sa présence en nous, éveillant notre âme à la vie de la justice et de l'amour¹. »

« La notion scolastique n'est pas seulement irrégieuse, elle est encore antipsychologique. En entrant dans l'entendement humain, ces connaissances surnaturelles y introduisent un dualisme irréductible. Les sciences sacrées se dressent à côté des sciences profanes, sans qu'il soit possible de les organiser ensemble en un corps cohérent et harmonique, car elles n'ont pas la même nature, ne procèdent pas de la même méthode et n'acceptent pas le même

1. A. SABATIER, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, p. 43, 44.

contrôle. Vous avez ainsi une cosmologie sacrée et une cosmologie profane, une histoire sainte des origines de l'humanité et une histoire toute humaine de ses commencements et de ses premières aventures, une métaphysique divine et une autre purement rationnelle. Comment les faire vivre ensemble ? Si, par une théologie subtile, vous réussissez à rationaliser le dogme, ne voyez-vous pas que vous le détruisez dans son essence même ? Si vous démontrez qu'il est essentiellement irrationnel, ne sentez-vous pas que vous instituez une guerre sans fin entre l'autorité et la raison¹ ? » Non, non, la révélation n'est pas, ne peut pas être telle ! Elle ne comporte ni manifestation extérieure, ni mystère, ni vérité communiquée une fois pour toutes. « Elle sera intérieure parce que Dieu, n'ayant pas d'existence phénoménale, ne se peut révéler qu'à l'esprit et dans la piété que lui-même inspire... Enfin elle sera progressive ; pour l'Évangile [Dieu] ne l'a pas laissé tomber du ciel... il a fait naître Jésus des flancs mêmes de la race humaine, et Jésus nous a donné l'Évangile éclos au fond de son cœur².

1. A. SABATIER, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, p. 44-45.

2. *Ibid.*, p. 52-54. L'on remarquera le prototype de la proposition XXII^e condamnée par le décret *Lamentabili* touchant « les dogmes » qui ne sont pas « tombés du ciel ». Ici, comme souvent ailleurs, M. Loisy n'a fait que reproduire, dans les termes mêmes de Sabatier, une pensée de Sabatier.

« Enfin, demandez-vous à quel critère vous reconnaîtrez, dans les livres que vous lisez et dans les choses qu'on vous enseigne, une révélation authentique de Dieu ? Écoutez, un seul critère est infaillible et suffisant : toute révélation divine, toute expérience religieuse vraiment bonne pour nourrir et sustenter votre âme, doit pouvoir se répéter et se continuer comme révélation actuelle et expérience individuelle dans votre propre conscience. Ne crois pas, ô mon frère, que les prophètes et les initiateurs t'aient transmis leurs expériences pour te dispenser de faire les tiennes. La vérité religieuse ne s'emprunte jamais comme une somme d'argent, ou bien, s'il arrive que tu l'empruntes ainsi, tu n'en seras pas plus riche. Les révélations du passé ne se démontrent efficaces et réelles que si elles te rendent capable de recevoir la révélation personnelle que Dieu te réserve. La révélation divine qui ne se réalise pas en nous et n'y devient pas immédiate, n'exsite point pour nous^{1.} »

1. SABATIER, *op. cit.* p. 58-59. L'on peut comparer les pages finales de M. G. TYRRELL sur la Révélation, *Through Scylla and Charybdis*, p. 306-307 : « Sans révélation personnelle il ne peut donc y avoir foi, mais seulement assentiment théologique ou historique. La Révélation ne peut être mise en nous du dehors... Dieu doit faire écho, du dedans de l'âme, au message du prophète, et le faire sien, etc. » Ce serait une tâche aisée, mais fastidieuse, de montrer à quel point M. Tyrrell dépend de Sabatier ; mêmes arguments (comparer *Scylla*,

S'il s'agissait ici de réfuter Sabatier, de restituer à la notion catholique de révélation, étrangement défigurée par des empâtements voulus et des grattages suspects, sa physionomie originale, l'on pourrait montrer que cette notion n'est pas une régression due aux préoccupations utilitaires de l'Église. J'ai essayé ailleurs d'établir (et d'autres l'ont fait mieux que moi), à l'encontre des assertions plus détaillées d'un autre ouvrage de Sabatier, que le christianisme authentique a été dès le principe une religion dogmatique, une religion d'autorité¹. L'on nierait que l'idée catholique de dépôt révélé puisse « obliger » jamais et « faire un mérite » au croyant du « silence imposé à son jugement *et à sa conscience* ! » L'on nierait que l'orthodoxie littérale puisse suppléer, en matière de foi *salutaire*, la vie sainte et la piété véritable. Comme si l'acte de foi par lequel un adulte accède à la vie chrétienne n'était pas, de sa

p. 213), « Faith is now, etc. » avec *Esquisse*, p. 43 : « La foi qui, dans la Bible, etc. »), mêmes anathèmes (comparer *Scylla*, p. 219, 220 sur l'intransigeance de la théologie dogmatique et les fruits de mort qui s'ensuivent : « It has crucified Christ, and which of his prophets has it not persecuted, etc. », avec *Esquisse*, p. 43, 44 : « Vous êtes [les dogmatistes] comme ces Juifs qui honoraient de fastueux hommages leurs prophètes des âges passés. Si vous aviez vécu du temps des hommes de Dieu, vous auriez été les plus prompts à les lapider ! », etc.

1. *La Religion de l'Esprit*, dans *Études*, 20 juillet 1904.

nature, un acte libre et vertueux ! Comme si l'on pouvait assurer par lui son salut « en étant intérieurement un impie ! » Comme si nous acceptions les furieuses boutades d'un Luther : « *Esto peccator, et pecca fortiter, sed fortius crede et gaude in Christo qui victor est peccati*¹. » L'on relèverait les parallélismes équivoques obtenus en majorant soit nos connaissances naturelles sur une prétendue « histoire toute humaine des commencements [de l'humanité] et de ses premières aventures », soit le caractère scientifique d'une non moins prétendue « cosmologie sacrée ». L'on observerait que la foi n'exige ni la *rationalisation* du dogme (qui, en effet, le volatiliserait), ni la démonstration de son *essentielle irrationalité* (qui le réduirait à un poids mort, à une consigne verbale) : l'on opposerait à ce facile dilemme la conception catholique de vérités négativement conformes, positivement supérieures à la portée naturelle de l'esprit humain ; l'on distinguerait (puisqu'il le faut), une millièème fois, le mystère de la contradiction ; et l'on dirait comme celui-là dépasse la

1. Lettre à Mélanchton, 1^{er} août 1521. Voir L. CRISTIANI, *Luther et le Luthéranisme*², 1908, p. 66 sqq., en particulier p. 74. — Accuser la doctrine catholique d'une conséquence qui est la tare avouée, et ineffaçable, du protestantisme primitif, est un procédé tellement extraordinaire que je me demande si Sabatier ne visait pas ici, surtout, le dogmatisme de ses propres coreligionnaires. Mais d'en rendre responsable *tout dogmatisme* est d'un simplisme trop habile.

raison sans la contredire, et exige, sans la contraindre, un assentiment raisonnable...

Mais puisque ces arguments de détail sont commandés, chez Sabatier, par des idées plus profondes, puisque dans sa pensée, et la pensée — consciente ou non — de ceux qui l'ont suivi, ces difficultés ne sont que de façade ; au lieu de nous attarder à ce simulacre de bataille, d'une bataille livrée déjà et décidée d'ailleurs, sur le terrain des conceptions religieuses premières, il sera sans doute plus efficace et plus intéressant de remonter aux divergences fondamentales, à l'option décisive. Essayons donc d'exposer, en suivant surtout l'enseignement de saint Thomas, les données catholiques touchant la *prophétie*, — entendez la révélation, au sens large du mot.

Révélation, c'est pour nous communication faite par Dieu, moyennant un instrument humain (qu'on veuille bien remarquer l'épithète !) de jugements, d'informations certaines touchant les réalités divines dont la connaissance, le désir, la présence en nous, la possession sont propres à nourrir, à promouvoir, à transformer notre vie religieuse. L'on voit déjà, par cette description, que la révélation proprement dite n'est nullement la transmission, la transfusion mécanique, par un mode extra-humain, de données purement théoriques, à accepter passivement, — quelque chose comme

une série de théorèmes imposée de force à la mémoire d'un enfant ! Elle est l'initiation consciente à la participation (dans une mesure qui, tout en dépassant de très loin nos capacités naturelles et nos espoirs, reste humaine) de la vie divine elle-même. Annonce explicite de cette admirable transformation, que Dieu daigne ainsi opérer en nous, pour une part, dans la lumière, la révélation en devient, par l'adhésion libre et méritoire qu'elle exige de nous, partie intégrante : notre esprit répond aux confidences dont l'évidence directe lui est refusée, dont la sublimité l'étonne, par une soumission qui est l'hommage suprême.

Toutefois, c'est comme vérité, comme ensemble de jugements certains et définis communiqués par Dieu, que nous avons à envisager ici la révélation. Dans cette communication, — où nos adversaires prétendent retrouver le caractère puéril des conceptions mythologiques, — nous pouvons, après saint Thomas¹, distinguer trois stades : le « prophète » est informé par Dieu de certaines vérités ; il exprime ces vérités ; il les autorise et les confirme par des signes appropriés. Le troisième stade, ne se rapportant pas à la notion même de *dépôt révélé*, ne nous retiendra pas ici. Restent donc les deux autres.

1. *Summa Theol.*, I^a II^{ae}, q. CLXXI, art. 1.

Les adversaires directs de l'idée catholique de révélation prétendent nous bloquer entre la notion d'un *Dieu* qu'ils appellent *transcendant*, conçu non seulement comme distinct, mais comme éloigné, comme séparé du monde, extérieur à tout ce qui n'est pas lui, et moins en contact avec son œuvre que le Dieu même d'Aristote, — et la notion du *Divin immanent*, si présent au monde qu'il ne s'en distingue que par une précision de l'esprit, sorte d'Ame de l'univers et de Racine cachée des choses, conçu (selon la diversité des systèmes ou des tempéraments) comme l'Idée qui cherche à s'exprimer dans l'absolu, comme la Force obscure et infinie qui tend à se réaliser dans la lumière, comme la Conscience diffuse qui aspire à se concentrer dans l'esprit. La réflexion a, dit-on, fait justice de la première de ces notions ; et la seconde ne comporte pas de révélation impliquant une dualité désormais inconcevable. Nous n'avons pas à sortir de cette impasse, *parce que nous refusons d'y entrer*. Entre ces deux notions également erronées si on les pousse à bout, il y a le vrai Dieu, absolument transcendant par tout ce qu'il est, incommensurable à tout être, et ne faisant pas, au sens propre du mot, *deux* avec lui, le Dieu qui resterait tout ce qu'il est si l'univers et l'humanité n'existaient pas ; — mais tout ensemble, et de par sa transcendance même, présent à toute son œuvre, si intime à

chacun de nous, que nous ne pouvons nous expliquer finalement qu'en nous trouvant en lui, et, dans ce sens, immanent à tous les êtres déicients qu'il soutient, à chaque instant, par le dedans.

De ce Dieu-là qui est le nôtre, cause première et fin ultime, de ce Dieu qui est notre Père, de ce Dieu qui est Amour, dire qu'il ne peut se communiquer distinctement aux créatures douées de raison qu'il a faites, ce n'est pas une gageure, c'est un non-sens. Dussions-nous concéder — ce qui n'est pas — à l'interprétation exagérément agnostique de certaines données de philosophie que, incapables de connaître à aucun degré comment Dieu est une Personne, nous devons le considérer comme tel, cela suffirait encore ici. Pénétrée plus ou moins profondément dans la réalité créée qui la fonde, l'analogie ainsi imposée devrait nous rassurer pleinement sur la possibilité d'une révélation distincte.

« Celui qui a fait l'oreille n'entendrait pas ?

Celui qui a construit l'œil ne verrait pas ?

Celui qui élève les hommes ne châtierait pas ?

Celui qui enseigne les habitants de la terre ne connaîtrait pas¹ ? »

Ajoutons : Celui qui fait parler les hommes ne

1. Psalm. XCIII (hebr. XCIV), 9. Je suis ZENNER-WIESMANN, *Die Psalmen nach dem Urtext*, I, Münster, 1906, p. 152.

pourrait parler aux hommes ? — En révélant, Dieu *parle*.

Mais c'est ici qu'on nous arrête : ne sommes-nous pas aussi pris en flagrant délit d'anthropomorphisme ? Dieu, nous dit-on, ne peut parler comme un homme. Comment Dieu parlerait-il ?

De deux façons, répond saint Thomas¹, qui se suivent et se hiérarchisent comme le parfait succède à l'imparfait, l'intuition nette au vague pressentiment. Au premier degré, rudimentaire, l'appel divin prend la forme d'un instinct, d'une motion intime qui atteint l'âme dans son fond, y fait sourdre une douceur nouvelle, y fomenté d'impérieux désirs, y découvre des énergies inconnues, toutes orientées en haut, vers le Bien, vers le Mieux. La dureté d'antan, les attaches au mal, les routines envieillies fondent comme une cire au feu, les doutes disparaissent comme une fumée : tout est nouveau, tout semble aisé ; les affections égoïstes se redressent vers un immense Amour qu'on sent tout proche, les obscurités humaines s'éclairent comme de l'aurore d'une Lumière pure. Impression fondamentale qui admet des nuances et des degrés infinis : c'est proprement le contact mystique, le goût de Dieu, la « saveur ineffable », incommunicable aussi. Celui qui est le sujet de

1. *Summa Theol.*, II^a II^{ae}, q. CLXXI, art. 5.

cette action divine, le « prophète », l'interprète après coup, avec plus ou moins de probabilité, selon l'expérience plus ou moins longue qu'il a de ces motions intimes, en se servant de l'analogie de la foi, des exemples des saints, de la règle évangélique selon laquelle on juge un arbre par ses fruits. Cette première forme de révélation est donc un langage, mais enveloppé, susceptible d'interprétations diverses, un langage qui nous parle comme le sourire d'une mère, comme le serrement de mains d'un ami.

Au delà il y a la révélation proprement dite, celle qui implique certitude et clarté. Il y faut encore distinguer deux moments : la présentation à l'esprit d'éléments pris généralement du sensible, et le jugement certain qui prononce, moyennant ces éléments, sur la vérité que Dieu veut intimer. Quand cette vérité — qui peut s'accommoder parfois de représentation, d'images sensibles diverses — trouve ces éléments utilisables dans la richesse psychologique antérieure du prophète, Dieu s'en sert¹ : son action est ici comparable à celle d'un maître humain qui met en œuvre, pour faire entendre des vérités plus hautes, les ressources qu'il trouve dans l'esprit de son disciple, quitte à lui communiquer, par un travail préliminaire, les notions complémentaires dont il aurait

1. *Summa Theol.*, II^a II^{ae}, q. CLXXII, art. 3.

besoin¹. Même en ce dernier cas, il est évident que la Providence, qui mesure et attempère son action aux circonstances qu'elle-même a préparées, et qui ne « décline » pas l'instrument humain et libre dont elle se sert, il est évident, dis-je, que la Providence évoquera ou provoquera dans l'esprit du prophète les notions qui conviennent à son pays, à son temps, à ses entours et antécédents psychologiques. Si c'est ce qu'on veut dire en affirmant que la révélation est toujours conditionnée, dans ses modalités, par le contexte mental du prophète, on ne fait qu'exprimer, sous forme de loi expérimentale, ce qu'une raison certaine de convenance suggérerait *a priori*.

Mais l'essentiel de la révélation n'est pas cette communication d'images, cette évocation directe ou indirecte, dans l'esprit du prophète, de notions plus ou moins définies. Elle est avant tout communication de *vérités*, et la vérité — celle qui alimente l'âme et l'enrichit — consiste en jugements distincts, en affirmations. De là l'insistance de saint Thomas à enseigner que la révélation est d'abord, et parfois exclusivement, l'impression dans l'esprit de l'homme d'une lumière intellectuelle qui provoque un jugement certain sur les réa-

1. *Summa Theol.*, II^a II^{ae}, q. CLXXIII, art. 2.

lités qui intéressent la vie religieuse¹. Cette lumière (qui peut même porter sur des éléments prophétiques communiqués à d'autres, et soumis par eux au prophète) opère deux effets indispensables : elle impose à celui qui la reçoit une vérité déterminée comme certaine, elle la lui présente comme positivement couverte par l'autorité divine².

Que cette haute communication s'accompagne, surtout quand la vision est d'un ordre moins élevé, d'impressions vives, d'une tension psychologique qui s'exprime par des effets sensibles très divers, c'est une suite naturelle de l'unité, de la faiblesse aussi, du sujet humain. Et ces retentissements, ces ébranlements physiologiques seront les mêmes, à moins d'un miracle, que dans les autres cas de tension psychologique extrême ; les mêmes chez un Jérémie, vraiment inspiré par Dieu, et chez le « prophète » d'un Baal, exalté par l'espoir et l'attente³.

Si l'on demande d'expliquer en quoi consiste cette lumière divine, et comment elle peut être communiquée à l'homme, nous demanderons à notre tour comment au choc de

1. *Summa Theol.*, II^a II^{ae}, q. CLXXIII, art. 2.

2. *Ibid.*, q. CLXXI, art. 5.

3. Sur ce sujet l'on peut lire les importantes remarques de M. A. DE LA BARRE, *Faits surnaturels et Forces naturelles*², 1900, p. 38 sqq., et *passim*.

quelques mots prononcés, au contact d'un peu « d'air battu » qui vient frapper notre oreille de chair, une conception nouvelle et certaine se fait jour dans notre esprit ? comment, avec des éléments extraits vaille que vaille de réalités contingentes et fluentes, nous voyons dans une lumière claire, nous prononçons avec sécurité des principes irréformables ? Le fait est là, qui défie nos efforts tâtonnants d'explication. Comme sous l'influence d'un maître humain (et nos adversaires, qui parlent sans cesse de « pédagogie divine », n'ont pas à récuser cette comparaison), des notions déjà formées dans l'esprit du disciple, ou habilement suggérées et modifiées, se précisent, s'éclairent, s'enchaînent, et le mettent en possession d'une science certaine, dont il sait qu'il la possède et de qui elle vient, — ainsi, préexistantes telles quelles dans sa mémoire, ou modifiées, ou majorées, ou suggérées par la Toute-Puissance du Maître divin, des visions, des images, des notions s'imposent à l'âme du prophète. Une irrésistible autorité interprète pour lui ces éléments dans un sens distinct, sans les rendre pour autant irréels, sans les faire sortir de la sphère humaine, familière au voyant. Avec des traits concrets, empruntés aux mœurs de son peuple, avec des images qui reflètent les espérances encore insuffisamment spiritualisées de son milieu, dans une langue qu'il entend et qu'il parle, c'est le

tableau du règne messianique qui se forme sous ses yeux, dans une lumière qu'il sait lui venir de Dieu, — depuis Jérusalem attirant comme un pôle les nations soumises enfin au Seigneur, jusqu'au Serviteur de Iahvé souffrant et mourant pour Israël.

Il est enfin un cas privilégié de révélation, qui bénéficie d'une analogie humaine immédiate. De quelque façon que l'action divine illuminât l'âme humaine de Jésus (laissons un silence sacré méditer, selon le mot de Carlyle, ce mystère), il est certain, pour tous ceux qui se réclament du titre de chrétiens, que « Dieu était en lui, se réconciliant le monde ». Il est certain que si « nul n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, qui est au sein du Père, nous l'a fait connaître ». Même, dans ce que les évangélistes nous en ont transmis, l'on sent qu'il parle des réalités divines d'original et d'abondance, comme « étant né dans ce secret et dans cette gloire ». C'est notre foi de chrétiens, et nous n'avons pas à défendre, indépendamment d'elle, l'idée du dépôt révélé. Mais cette foi n'est pas moins explicite sur le fait que Jésus parlait comme un homme, dans un langage propre à communiquer des jugements définis et certains. Recueillis sur les lèvres du Maître, puis pénétrés et compris de plus en plus par les disciples, enfin tardivement, et partiellement formulés par écrit, au moment où l'écho vivant

de la parole allait s'affaiblissant dans l'Église, ces jugements ont formé la partie ultime (à la fois dernière dans l'ordre du temps, suprême dans l'ordre de dignité) des vérités révélées.

Mais l'action divine ne se borne pas (d'après la doctrine catholique) à illuminer l'esprit du prophète pour qu'il juge bien et infailliblement ; elle l'aide encore, pour autant que cela est nécessaire, à exprimer, à énoncer, son jugement. Après la *revelatio* il y a, nous rappelle saint Thomas, la *denuntiatio*¹. Et nous allons rencontrer sur ce terrain, derniers coups portés à une thèse, qui les irrite visiblement, les mêmes confusions, les mêmes fins de non-recevoir chez nos adversaires.

C'est tout d'abord, de leur part, un étrange renversement, analogue à l'abus qui consiste à juger de la psychologie normale de l'homme fait par des cas de psychologie rudimentaire ou infantile, que celui qui réduit toute révélation à l'instinct, au goût, au contact mystique de Dieu que nous avons décrit plus haut et dont certains états d'oraison nous offrent des exemples. Il est très véritable que, dans le cas de ces expériences religieuses, le « sujet » ne trouve souvent pour les exprimer que des soupirs, des larmes, des exclamations enflammées. Veut-il aller au delà, il doit à

1. *Summa Theol.*, II^a II^{ae}, q. CLXXI, art. 1.

ses risques et périls, postérieurement, et en courant la chance d'y mêler du sien, *interpréter* ces motions profondes, ces goûts savoureux, mais indistincts. D'où possibilité d'interprétations divergentes, voire erronées, en parlant de motions dont l'origine est vraiment divine. Mais, encore un coup, des expériences religieuses de ce genre sont-elles les seules possibles ? Les seules réelles ? Dieu ne peut-il se faire entendre plus clairement, révéler des vérités ? C'est ce qu'affirment, avec tous les théologiens catholiques, ces mystiques mêmes sur lesquels on prétend s'appuyer. Ils croyaient sans doute à un Dieu personnel, et pour tous ceux qui y croient encore, pour ceux qui refusent d'entendre l'immanence divine dans le sens d'un idéalisme moniste, la réponse est aisée.

Or, dans ce cas, l'*expression* du jugement communiqué au prophète participe nécessairement au caractère certain et distinct de l'*impression*, de la vue intellectuelle ; le vers banal trouve ici son application : « Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement. » Assurément, dans cette transcription verbale, souvent imagée ou métaphorique, jamais adéquate, toujours (quand il s'agit de réalités divines) analogique, il faut tenir compte et des intentions divines, et de la mentalité, des entours, psychologique et historique, du prophète. La révélation a eu ses étapes, les confidences divines admettent

des degrés : tous les Pères y ont reconnu une « économie » progressive, culminant dans l'enseignement du Fils Unique.

Mais — et l'on ne saurait assez y insister — dans ce travail de transcription et d'expression, le prophète, quand sa mission implique la communication à d'autres hommes de vérités révélées, n'est pas laissé à ses propres forces. Si la forme qu'il donne à ces vérités n'est pas toujours (et rien n'autorise à le penser) la meilleure possible, si elle reste engagée dans des images et façons de parler familières à une époque, à une culture, à un esprit particulier, elle doit cependant être suffisante à garder et à évoquer le jugement premier. « Je ne prie pas pour eux seulement, disait Jésus à son Père, mais aussi pour ceux qui, par la prédication de ceux-ci, croiront en moi. » Tout de même, l'intervention divine, en matière de révélation publique, ne s'achève pas dans la communication faite au prophète : elle vise, par lui, tous ceux qui doivent avoir part à la révélation, ce qui emporte évidemment, en ce qui touche l'expression, une assistance donnée au prophète ou à ses interprètes autorisés. L'on verra, pour peu qu'on veuille y réfléchir, que là gît l'importance reconnue de tout temps, dans l'Église, au charisme apostolique. Cette assistance gracieuse a préservé d'erreur, en matière doctrinale, les chefs de la génération

apostolique : aussi est-ce à ce point que s'insère la phase décisive du développement dogmatique. C'est durant ces années fécondes qu'aux vérités religieuses fondamentales autorisées, ou promulguées à nouveau par Jésus-Christ, s'ajoutèrent, parfaissant le trésor doctrinal confié à notre race, les vérités nouvelles qui devaient rendre l'homme conscient des appels, des voies et des condescendances divines. Sous l'action intime du Maître nouveau promis par Jésus, un travail immense s'accomplit dans l'âme des disciples élus : non seulement les enseignements formels, mais les actes du Seigneur, et jusqu'aux descriptions qu'en avaient laissées les prophètes, revécurent pour eux, se réalisèrent dans une lumière surhumaine. Ils eurent ce que l'un d'eux appelle le sens du Christ, comprirent ce qu'il avait dit, ce qu'il était ; — et ce qu'ils virent, ils eurent grâce pour le transmettre, comme ils en avaient mission. Paroles vivantes de l'Évangile prêché, écrits rédigés par eux-mêmes ou leurs disciples immédiats, interprétations théologiques, institutions, gestes et habitudes liturgiques établis ou approuvés, attitudes même et décisions adoptées sous la pression des problèmes nouveaux, tout les servit dans cette tâche.

Alors s'exprimèrent en formules, recueillies sur les lèvres du Seigneur ou suggérées par son

Esprit, se concrétèrent en récits, en actions, en symboles, s'impliquèrent en rapprochements et en antithèses, se réalisèrent en invocations, en prières, en préceptes, les jugements qui nous informent, encore aujourd'hui, des réalités divines. C'est l'ensemble de ces enseignements, enveloppés ou explicites, qui forma « le dépôt révélé ». Et il est véritable que les pièces de ce trésor sacré « ne s'empruntent pas comme une somme d'argent », que leur connaissance purement spéculative, sans cette adhésion de l'esprit, aidée de la grâce, qui les reçoit comme paroles de Dieu et y conforme sa vie, « ne rende pas l'âme plus riche » en biens éternels. Mais il est véritable aussi qu'à vouloir le rejeter comme un poids mort, imposé par une ambition humaine, qu'à prétendre réduire toute religion à un sentiment, toute révélation possible à une expérience confuse, à un goût simplement ineffable, toute intervention directe de Dieu à une illusion mythologique, on assume tous les postulats ruineux de l'immanentisme moniste, et toutes ses conséquences, l'on abîme la haute simplicité de l'Être divin dans l'aperception vague d'une force obscure et subconsciente, l'on sacrifie au mirage d'une autonomie intellectuelle absolue le devoir certain de la soumission. Et ces longues réflexions n'auront pas été vaines, si elles ont montré où plongent,

en réalité, leurs racines, les objections équivoques récemment opposées à la notion même de dépôt révélé.

La route étant ainsi dégagée, il nous faut reprendre l'étude du contenu de la révélation, et par conséquent de ses limites. Doit-on considérer les vérités religieuses ainsi communiquées à l'humanité comme un fonds qui s'accroît progressivement sans limite assignable, ou comme un trésor clos et scellé à une époque donnée ? Essayons de montrer par la tradition que la seconde alternative est la seule acceptable pour un chrétien.

Les limites du développement

La notion d'immutabilité dogmatique s'est exprimée, dès les temps anciens, sous une double forme également caractéristique, le respect des enseignements reçus, et l'horreur des nouveautés. Implicite, mais déjà claire dans les paroles du Seigneur rapportées par saint Jean, touchant la mission du Saint-Esprit, cette conception ressort aussi de la formule qui termine notre premier Évangile.

« Le Consolateur, l'Esprit-Saint que le Père enverra au nom (c'est-à-dire à la place, et comme *locum tenens*, cf. 14¹⁶) de Jésus, enseignera [aux disciples] toutes choses » (c'est-à-dire

toute vérité, cf. 16¹³). Et comment cela ? En leur « rappelant », en leur suggérant, en interprétant pour eux « tout ce que le maître leur a dit ». [Jean, 14²⁶]. Car il ne les a pas traités en serviteurs ; comme à des amis il leur a parlé librement, il leur a tout dit. « Tout ce que j'ai entendu », tout ce que j'ai appris « du Père », avec mission de le transmettre, « je vous l'ai fait connaître » [*Ibid.*, 15¹⁵]. A cette heure sans doute Jésus aurait encore « beaucoup de choses à dire », mais il faut tenir compte des conditions humaines, de la faiblesse des apôtres, et du scandale possible. Cette lumière crue risquerait de les aveugler, ces ultimes confidences seraient pour eux un fardeau important [*Ibid.*, 16¹²]. Le Paraclet achèvera l'œuvre, « il mènera » [les disciples], tel un guide sûr, « à travers la vérité toute entière ». En particulier, « il rendra témoignage » à Jésus, et en eux, et par eux. [*Ibid.*, 16¹³, 15^{26,27}]. En cela même il sera l'Esprit de Jésus, car « tout ce qui est au Père, est au Fils ». [*Ibid.*, 16¹⁴].

Et qu'on ne parle pas de contradiction ! Avant même les leçons de l'Esprit, les apôtres ont, dans un sens vrai, tout reçu. Qu'est-ce en effet que la vie éternelle ? Elle se réduit toute « à connaître le seul vrai Dieu, et celui » qu'il « a envoyé, Jésus-Christ » [*Ibid.*, 17³]. Cette connaissance, non pas sèche et exclusi-

vement théorique, mais informant la vie entière, les apôtres la possèdent : en vérité tout est dit, encore que tout, ou presque, reste à entendre.

Moins directes, les paroles du Christ ressuscité ne sont guère moins formelles : « Allez donc, enseignez toutes les nations, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé de faire ; et voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle » [présent] [Matth., 28^{19,20}]. Conscients de cette mission, les apôtres en tirent les conséquences doctrinales avec une rigueur qui ne laisse pas de place aux faux-fuyants. L'enseignement qu'ils prêchent aux fidèles n'est pas un talent que chacun puisse librement faire valoir avec les ressources de sa dialectique, avec les hypothèses de sa propre philosophie ; il n'y a pas, sur ce point, de privilège pour les sages et les doctes. L'évangile, la prédication apostolique est une « foi », une « parole [normative] de foi », « une catéchèse fixée », un « dépôt », « une tradition », « une confession », « une vérité¹ ». Tout retrans-

1. Sur toutes ces expressions lourdes de sens : ἡ πίστις, ἡ δοθεῖσα ὑμῖν πίστις, τὸ ρῆμα τῆς πίστεως, διδασκαλία, ὁ τύπος τῆς διδασκαλίας, παράδοσις, προχθήκη ὁμολογία, ἀλήθεια, et leur emploi au temps apostolique, l'on peut consulter le livre d'ALFRED SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, et A. HAHN, *Bibliothek der Symbole*³, éd. Harnack, Breslau, 1897, p. 366-370.

chement serait un sacrilège, toute addition une apostasie. Aux docteurs judaïsants qui essayaient de faire revivre, dans la liberté chrétienne, l'antique servitude légale, Paul jette l'anathème. Il n'y a pas deux évangiles, le champ n'est pas ouvert aux improvisations ; « mais quand nous-même, quand un ange [venu] du ciel vous prêcherait un évangile [allant] au delà de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème ! » Ce n'est pas là une position nouvelle ; c'est celle qu'il a prise à Corinthe dès le début, et il proclame, avec une autorité croissante, qu'il faut y tenir. « Si quelqu'un vous annonce un évangile [allant] au delà de celui que vous avez reçu [par tradition], qu'il soit anathème ! » [*Gal.*, 1^{8,9}]. Pas d'addition à l'enseignement traditionnel (παρὰ τὴν διδασχίαν) : ce sont là germes de division, pierres de scandale [*Rom.*, 12¹⁷] ; pas d'enseignement de fantaisie, né de l'astuce des hommes, et emportant comme un tourbillon les esprits encore trop peu fermes [*Éphes.*, 4¹⁴] ! « Gardez que quelqu'un vous détourne et vous asservisse (συλᾱγωγῶν : le corrupteur des esprits est comparé à un traitant, à un ravisseur qui entraîne sa proie) au moyen d'une philosophie et d'un enseignement d'erreur... Comme donc vous avez reçu le Christ Jésus [pour] le Seigneur, marchez en lui, enracinés et édifiés en lui, affermis par la foi telle que vous l'avez

apprise, et y faisant des progrès avec actions de grâce. » [Coloss., 2⁸ 6-7]. Et faisant écho à Paul, Jude, frère de Jacques, exhorte, dans sa courte épître, les fidèles à lutter pour la foi reçue, *une fois pour toutes*, par les saints [Jud., 3].

L'on voit assez par là si l'Apôtre eut à modifier son enseignement, ou même à le compléter substantiellement, quand, au soir de sa vie, il dicta pour ses disciples les formules qui sont devenues classiques en la matière¹.

« ...Je t'ai prié de rester à Éphèse afin d'enjoindre à certaines gens de n'enseigner point de doctrines autres [que la traditionnelle].

« En rappelant aux frères ces enseignements, tu seras un bon ministre du Christ Jésus, nourri dans les paroles de la foi et de la bonne

1. Je n'ai pas à défendre ici l'authenticité des Épîtres pastorales. Parmi les travaux dernièrement parus à ce sujet, j'indiquerai J.-D. JAMES, *The Genuineness and Authorship of the Pastoral Epistles*, London, 1906. Rendant compte de ce travail, un critique nullement suspect de conservatisme, dans une Revue qui l'est moins encore, écrivait : « En dépit de la grande autorité des auteurs actuellement opposés à l'authenticité de ces épîtres, j'ose prédire que le temps viendra où le rejet des Pastorales comme inauthentiques sera signalé comme une étrange aberration de la part des critiques. Si jamais œuvres furent marquées au coin de la personnalité d'un auteur déterminé, ces œuvres portent la marque personnelle de Paul. Elles sont authentiquement pauliniennes, comme les lettres de Cicéron à son frère Quintus sont cicéroniennes. » St. G. STOCK, *Hibbert Journal*, V, p. 226 (october 1906).

doctrine, que tu as suivie fidèlement... Médite ces choses, sois-y tout entier, afin que ton avancement soit manifeste à tous. Veille sur toi, veille sur l'enseignement [que tu donnes], et t'y applique persévéramment.

« O Timothée, garde le dépôt, fuyant les discours creux et profanes, et les oppositions d'une science prétendue : pour l'avoir suivie, plusieurs ont erré dans la foi. » [*I Tim.*, 1³, 4⁶⁻¹⁶, 6²⁰].

« Garde le modèle des saines instructions que tu as entendues de moi..., garde le bon dépôt par le Saint-Esprit qui habite en nous... Souviens-toi que Jésus-Christ est ressuscité des morts, selon mon Évangile... C'est là un enseignement certain : si nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui ; si nous souffrons avec lui, nous régnerons avec lui ; si nous le renions, il nous reniera aussi ; si nous sommes infidèles, lui reste fidèle, car il ne peut se renier lui-même... [Beaucoup se prêchent eux-mêmes, aveuglés par leur sens corrompu, séduits et séducteurs]. Mais toi, tiens ferme aux enseignements que tu as reçus, et qu'on t'a confiés sachant de qui tu les tiens. Prêche la parole, insiste à temps et à contre-temps, reprends, menace, exhorte, sois toute patience, toute doctrine. Car le temps vient où [plusieurs], impatients de la saine doctrine, se donneront, au gré de leurs propres désirs, et pour chatouiller

leurs oreilles, une foule de docteurs : ils refuseront audience à la vérité, et se retourneront vers les fables. Mais toi aie l'œil ouvert à tout, endure, fais [ton] œuvre de héraut de l'évangile, accomplis ta mission. » [*II Tim.*, 1^{13,14}, 2^{8,14}, 3¹⁴, 4³ sqq. ; cf. *Ad. Tit.* 1^{9,14} sqq. ; 2¹].

Garder, pur de tout alliage humain, le dépôt sacré des enseignements du Christ, c'est la préoccupation que nous retrouvons, vers la fin du siècle apostolique, dans les Épîtres de saint Jean. Quelquefois formulé, dans ces termes où l'alliance intime, et toute « johannique », du vrai et du bon, de la rectitude doctrinale et de l'action droite, de la lumière et de la vie, s'exprime avec une variété admirable, — le principe de l'immutabilité dogmatique est constamment supposé par le vieil apôtre. Son but est moins de le proclamer à nouveau que d'en faciliter l'application aux doctrines qui se réclament du nom de Jésus. Est authentiquement chrétienne, donc irréformable, toute doctrine qui appartient à l'enseignement primitif, apostolique : ceux qui l'ont reçu, ont reçu l'onction du Saint-Esprit qui les instruit de tout. Qu'ils n'écoutent pas les promesses de doctrines nouvelles, esotériques, que les docteurs gnostiques vont prodiguant ! La nouveauté de ces erreurs en trahit l'origine humaine : qui nie le Fils peut-il arriver au Père ? « Pour

vous, que ce que vous avez entendu dès l'origine demeure en vous ! Si ce que vous avez entendu dès l'origine demeure en vous », si cette rénovation de tout l'homme intérieur, cette inauguration, cette onction spirituelle continue de porter en vous ses fruits, « vous demeurerez et dans le Fils et dans le Père », vous aurez part à la promesse, à la vie « éternelle¹ » [*I Joa.*, 2²⁰⁻²²]. Et qu'on n'oppose pas à l'autorité de l'enseignement traditionnel de prétendues inspirations ! Jean, comme Paul autrefois, place dans l'orthodoxie de la doctrine, dans sa conformité avec les données apostoliques, aussi bien que dans la docilité aux autorités légitimes, le critérium qui permettra de discerner les esprits : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu... Celui qui connaît Dieu nous écoute ; celui qui n'est pas de Dieu ne nous écoute pas. » [*I Joa.*, 4^{2, 6}]. De cette notion d'orthodoxie si fermement établie, les conséquences les plus graves sont tirées dans la seconde Épître. « Qui-

1. « A la science ésotérique des Pneumatiques [Jean] oppose, comme une contre-gnose, la foi de la communauté », reconnaît H.-J. HOLTZMANN, *Hand commentar*², IV, p. 247. Le fait est d'autant plus notable qu'on a longtemps opposé ce texte à la doctrine catholique de la tradition. Sur le rôle du magistère intérieur par rapport au discernement de la vérité religieuse, on peut lire quelques remarques pénétrantes dans l'article du P. SCHWALM, *L'Inspiration intérieure dans l'Eglise catholique*, *Revue thomiste*, VI (1898), p. 315 sqq.

conque va au delà, et ne reste pas dans [les limites de] la doctrine du Christ — [celle que les fidèles ont reçue dès le commencement] — ne possède pas Dieu ; celui qui y demeure, celui-là a le Père et le Fils. Si quelqu'un vient [donc] à vous, et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas chez vous, ne lui dites pas : salut ! [II Joa., 9-12.] L'enseignement de l'Apocalypse [2^{14-15,20} sqq., 3 *passim*] n'est pas moins clair.

Nous allons retrouver, en suivant l'ordre des temps, cette doctrine de l'immutabilité substantielle de la Révélation apostolique, chez tous les Pères, à toutes les époques. Plus fort cependant que l'accord de ces formules explicites, est le *consensus* général inexprimé au nom duquel on proscriit, en matière dogmatique, toute nouveauté, tout changement, tout abandon. Pour sentir la force de cet exposé, il faut, au-dessous des voix isolées dont nous recueillerons l'écho distinct, restituer comme une basse immense, « comme le bruit des grandes eaux », le témoignage ininterrompu de ceux qui ont vécu de la foi chrétienne, de ceux qui sont morts pour elle.

Une distinction est tout d'abord à établir. Autre chose est l'existence reconnue d'un dépôt révélé et d'une règle doctrinale qui permette de le déterminer (quelque difficulté d'ailleurs

et quelque discussion que doive soulever l'application de cette règle), — autre chose est la délimitation exacte du dépôt. Nous allons trouver partout l'affirmation explicite des deux premiers points ; quant au troisième, s'il n'est pas encore réglé définitivement, comment l'eût-il été au début du II^e siècle ? Nulle doctrine ne fait autorité, hormis l'apostolique ! — Soit, mais où en trouver un exposé *ne varietur* ? Ni dans les articles du symbole baptismal, nécessairement élémentaires, et qui achevaient alors de se formuler ; ni dans les écrits occasionnels, partant incomplets, et pas encore tous strictement « canonisés », du Nouveau Testament ; ni dans les interprétations de « prophètes » et d'« apôtres » itinérants, inégalement autorisés. De là une plasticité qui risquerait de nous étonner, si nous ne nous reportions pas aux circonstances. Le rédacteur de la *Didaché*, tout en énonçant la règle d'immuabilité et la notion d'orthodoxie, suppose que tel des « apôtres » spirituels pourra « ajouter » à l'enseignement reçu ; entendez : pourra notifier les points de doctrine et de morale encore inconnus des Églises où il passe¹. Plus tard encore, l'évangile oral, la prédication des disciples immédiats des apôtres reste, pour

1. *Didaché*, XI, 2 ; éd. Funk², I, p. 24, 26.

quelques-uns, nonobstant l'évangile écrit, la source préférée de la pure doctrine¹.

Par là s'expliquent certains points de fait dont on a étrangement abusé contre la notion de tradition apostolique, M. Harnack rappelle, par exemple, que saint Justin, à propos du Règne de mille ans, et de la résurrection de la chair, fait une distinction entre les chrétiens « de croyance pure et pieuse » qui n'acceptent pas ces doctrines comme étant de foi, et les chrétiens « d'exactitude intégrale dans leur croyance » (ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα), qui les admettent. « Une telle appréciation n'aurait plus été possible à un Irénée ou à un Tertullien. Pour eux l'adage vaut déjà : « Qui enfreint sur un seul point la règle de foi se rend coupable [du rejet] de toute². » Mais outre que l'on a pu constater, depuis la découverte de l'ἐπίδειξις de saint Irénée³, un changement de front sur le point précis du millé-

1. *Papias* dans Eusèbe, *H. E.*, III, 39 ; dans Funk, *ibid.*, p. 350-354.

2. A. HARNACK, *Dogmengeschichte*³, I, p. 324, note.

3. L'ἐπίδειξις a été publiée en 1907 — texte de la version arménienne, et traduction allemande, — par M. K. Ter-Mekerttschian. Dans cet écrit, postérieur à l'*Adversus Hæreses*, Irénée renonce au millénarisme littéral soutenu avec tant de vigueur dans les derniers chapitres de son grand ouvrage. M. Harnack a été le premier (comme directeur de la collection dans laquelle a paru l'ἐπίδειξις) à reconnaître ce point. L'on peut voir J. LEBRETON, *Revue de l'Institut catholique de Paris*, mars-avril, 1907, p. 140 sqq.

narisme, qui suppose chez l'évêque de Lyon une appréciation plus large encore que celle de saint Justin, — la distinction est ici aisée. Rejeter un seul point *sûrement et universellement* reconnu comme appartenant à la tradition apostolique est une hérésie pour saint Justin comme pour saint Irénée ; mais il en est autrement d'un point contesté en fait dans l'Église, parût-il évidemment traditionnel à un docteur particulier.

Sous le bénéfice de ces remarques, nous pouvons aborder les textes.

A. — *Témoignage des Pères Apostoliques et Apologistes.*

On se rappelle la formule empruntée par la *Didaché* et l'Épître de Barnabé au Deutéronome. Saint Clément de Rome écrivait, de son côté, avant la fin du 1^{er} siècle : « Laissons donc les soucis vains et vides, et venons-en à la règle glorieuse et vénérable de notre tradition¹. » Règle des mœurs, règle de foi, il entend les deux ensemble. Plus loin il marque les degrés de l'échelle spirituelle que la pensée de tous les chrétiens ne cessera plus de remonter : « Les apôtres nous ont prêché l'évangile envoyés par Jésus-Christ, Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Donc : de Dieu, le Christ ; et du

1. *I Cor.*, VII, 2 ; FUNK², I, p. 108.

Christ, les apôtres¹. » Irénée, Tertullien n'auront plus qu'à préciser le *medium* unissant aux apôtres les fidèles de leur temps, et le traité théologique de la tradition sera créé.

A vouloir relever les traits de ce genre dans les sept épîtres de saint Ignace, l'on serait infini. « Faites effort, écrit-il aux Magnésiens, pour vous affermir dans les doctrines (ἐν τοῖς δόγμασιν) du Christ et des apôtres. Soyez soumis à l'évêque, et entre vous, comme Jésus-Christ est (selon la chair) soumis au Père, et les apôtres au Christ, au Père et à l'Esprit². » Eusèbe a résumé très heureusement l'impression laissée par la lecture des lettres d'Ignace : partout où il passait, dit-il, Ignace « pressait, dans ses entretiens et exhortations [ses auditeurs] de se garder avant tout des hérésies, qui pour lors commençaient à se répandre ; il les invitait et exhortait à tenir *mordicus* (ἀπρίξ) à la tradition apostolique³ ». Saint Polycarpe est encore plus exclusivement l'homme de la tradition ; la génération qui l'a suivi l'en a considéré comme le héros. Les riches harmonies doctrinales de saint Ignace se réduisent presque, dans la lettre de son illustre ami qui nous est restée, à une note

1. *I Cor.*, XLIII, 1-2 ; FUNK², p. 152.

2. *Magn.*, XIII, 1 ; FUNK², I, p. 240.

3. EUSÈBE, *H. E.*, III, 36, 4 ; éd. Schwartz, I, p. 274, 276.

unique : « Laisant donc la vanité de beaucoup et les enseignements de mensonge, revenons à la doctrine que nous possédons, par tradition, dès l'origine¹. » C'est déjà l'*id melius quod prius, id prius quod ab initio*, de Tertullien.

Les Pères apologistes, s'ils vont beaucoup plus loin — exceptons, si l'on veut, saint Ignace — dans la spéculation, dans les essais d'explication dogmatique, restent pourtant fidèles à la doctrine de la tradition apostolique : ils sentent fort bien que là est le lest qui les empêche de se perdre dans les divagations stériles, d'éviter les nouveautés hasardeuses. Chez le plus grand d'entre eux, ces retours à l'enseignement reçu sont d'autant plus instructifs que les seuls écrits de lui qui survivent sont des écrits de polémique : c'est donc pour se rassurer lui-même, pour reprendre pied sur un sol authentiquement chrétien, que Justin, après avoir proposé ses hypothèses, essayé ses rapprochements, tenté ses explications, revient à la tradition. Certes Justin est un philosophe : il adresse sa première apologie « à l'empereur Titus Ælius Hadrianus... et à Verissimus, son fils, *philosophe*, et à Lucius, *philosophe*, fils de César par la nature et de Pius par adoption, etc² » ; il s'explique en termes magnifiques

1. *Phil.*, VII, 2 ; FUNK², I, p. 304.

2. I *Apol.*, Prooem., éd. L. Pautigny, Paris, 1904, p. 3.
— Verissimus est ici Marc-Aurèle.

sur le rôle, l'importance, le caractère auguste et providentiel, de la philosophie. « Elle est la science de l'être, la connaissance du vrai ; son but propre est la science des choses divines. Elle est la richesse la plus noble et la plus honorée de Dieu, auquel elle mène, et duquel seule elle nous rapproche. Seule, elle nous assure une vraie félicité..., aussi tous les hommes doivent-ils la cultiver, en estimer l'étude comme l'occupation la plus haute, la plus honorable, et mettre tout le reste au second ou au troisième rang¹. » Mais en même temps, Justin parle au nom de ses frères, les simples chrétiens, et comme l'un d'entre eux. Les « mémoires » des apôtres font autorité pour lui ; le christianisme — non celui des gnostiques, malléable au gré des spéculations personnelles, mais celui de l'Église, le traditionnel — est la philosophie véritable, seule sûre, seule utile, et lui-même est un humble disciple « de la vraie et pure doctrine de Jésus-Christ² », celle que les apôtres nous ont transmise.

Mais aucun de ces témoignages particuliers (qu'on pourrait multiplier³) aucune série de déclarations ne vaut l'impression d'ensemble

1. A.-L. FEDER, *Justins des Maertyrers Lehre von Jesus-Christus*, Freiburg-i.-B., 1906, p. 50.

2. *Dial.*, 35.

3. F. LOOFS., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*⁴, Halle, 1906, p. III.

que laisse l'histoire religieuse du II^e siècle. La grande lutte antignostique, qui va provoquer les célèbres explications de saint Irénée, fut dès le début, pour les orthodoxes, une cause puissante de cohésion. Son histoire, en même temps qu'elle explique l'importance de la doctrine de la tradition, lui rend un témoignage éclatant. En appelant, comme l'a très bien vu F. Loofs¹, à des écrits supposés, à des doctrines prétendues *apostoliques*, les gnostiques ont reconnu que sur ce terrain seulement ils pouvaient se concilier de l'autorité, et ils ont, par contre-coup, forcé l'Église à dégager, à délimiter, à préciser la vraie tradition des apôtres.

B. — *Témoignages de saint Irénée, de Tertulien. Les Alexandrins.*

Deux hommes surtout mirent efficacement la main à l'œuvre ; et ici le chemin que nous parcourons est si connu, ses étapes si familières au lecteur qu'on me permettra d'aller plus vite. Voici enfin, élaborée jusqu'au détail, une théorie de cette notion de tradition qu'on se transmettait jusqu'alors sans y regarder de si près. Tout a été dit par Jésus, dans l'ordre

1. L'on peut lire les expressions de cette foi dans Hégésippe, Aristide, le *Kerygma Petri*, etc., réunies par M. Harnack en appendice à la 3^e édition de la *Bibliothek der Symbole...* de Hahn, Breslau, 1897, p. 366 sqq.

des vérités religieuses, c'est la donnée première, quelquefois énoncée, toujours supposée : tout se borne donc à vérifier s'il y a continuité entre une doctrine proposée comme chrétienne, et l'enseignement du Seigneur ; et, puisque les apôtres ont été les intermédiaires exclusifs de cet enseignement, le problème se réduit à discerner la tradition apostolique. Où la trouver ? — Avant tout, répond saint Irénée, dans l'enseignement unanime des Églises dont les représentants autorisés, et assistés, sont les évêques successeurs des apôtres ; — pour faire court, dans l'enseignement de l'Église de Rome et du successeur de Pierre¹. Je n'ai pas à défendre ici, contre les objections de M. Harnack², les présupposés historiques de ce procédé théologique : ce qui présentement nous intéresse, ce sont moins les détails de la théorie, ou sa valeur, que l'idée fondamentale d'immutabilité dogmatique prise à jamais dans l'indestructible ciment de ses formules. Or, cette idée, chez Irénée, est partout. L'on a pu disputer sur le point de savoir si l'évêque de Lyon prétendait identifier, et dans quelle mesure, le dépôt révélé avec le contenu du symbole baptismal³, sur la place respective qu'il accordait,

1. Voir A. DUFOURCQ, *Saint Irénée*, Paris, 1904, p. 112 sqq.

4. *Dogmengeschichte*³, I, p. 326, 327.

3. F. LOOFS résume la controverse dans ses *Leitfaden zum... Dogmengeschichte*⁴, p. 131, note 4.

dans la fixation du dépôt, à l'Écriture et à la tradition orale ; — il est indiscutable qu'il existe pour lui et « un corps de vérités » reçues par tradition (l'original grec, conservé ici, est bien plus expressif en parlant d'un corps *de la* vérité, τὸ τῆς ἀληθείας σωματίον), et « une règle de foi impliable » (κάνονα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ.) Tout chrétien doit y ajuster sa croyance : c'est un trésor inépuisable et inamissible : « Comme un riche dans un dépôt, les apôtres ont déposé dans l'Église la plénitude parfaite de la vérité. Qui la désire peut y puiser le breuvage de vie : en dehors d'elle tous sont des voleurs et des larrons¹. » Le disciple vraiment *spirituel*, celui qui reçoit des mains de l'Église les Écritures inspirées des deux Testaments, et leur interprétation authentique, « juge véritablement de tout » : il juge les Juifs et les Gentils, les Marcionites et les Valentiniens, les Ébionites et les Docètes, tous ceux que tient sous le joug l'esclavage du sens propre, « car il n'est jugé par personne » — entendez : légitimement, « car la vraie gnose, c'est la doctrine apostolique, c'est l'établissement ecclésiastique, antique et universel, c'est la [vertu] propre du corps du Christ [se manifestant] dans la succession des évêques auxquels [les apôtres] ont confié l'Église répandue dans

1. *Adv. Hæres.*, III, 4, 1 ; *M. P. G.*, VII, col. 855.

le monde entier. Cette gnose consiste dans l'explication complète des Écritures gardées sans altération, elle ne souffre ni complément, ni retranchement¹ ».

A l'argument de tradition, tel qu'Irénée l'avait énoncé, Tertullien n'apportera guère que « des développements et surtout des précisions nouvelles² ». Mais si le métal de ses formules n'est pas plus pur (et parfois un peu moins), la frappe en est plus nette, sans bavure, magistrale, et l'on n'a, parmi tant de répliques superbes d'un type unique, que l'embarras du choix. Voici d'abord la doctrine de l'intégralité du dépôt : les hérétiques prétendent y choisir, ou y ajouter de leur propre chef. Double et damnable erreur ! « Nos modèles sont les apôtres du Seigneur : ils n'ont « choisi » eux-mêmes aucune doctrine de leur propre chef, pour l'introduire [dans le dépôt], mais ils ont fidèlement consigné aux nations la doctrine reçue du Christ. Aussi quand un ange du ciel nous prêcherait un autre évangile, nous lui dirions anathème³ ». Réplique, outrancière de la même vérité : « Pas de nouvelle curiosité

1. *Adv. Hæres.*, IV, 33, 7-8 ; *M. P. G.*, VII, 1076, 1077.

2. P. DE LABRIOLLE, *De Prescriptione Hæreticorum*, texte latin, traduction, etc. Paris, 1907, p. XXIII. Voir les détails dans A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 254 sqq.

3. *De Prescriptione Hæretic*, IV, 4 ; éd. Labriolle, p. 14.

après le Christ, pas de recherche après l'Évangile. La foi nous dispense de tout désir de croire [des vérités qui seraient] au delà [de l'enseignement traditionnel] ; c'est notre premier article de foi ; il n'y a rien à croire au delà¹. «

Mais que doit-on croire ? Les articles où se réduit l'enseignement du Christ : que ces articles viennent de lui, on peut le démontrer, et il est sûr en attendant que nul chrétien ne les met en question, hormis les semeurs d'hérésie². Le droit d'examiner ces articles, de les comparer, d'en chercher une intelligence plus profonde, reste à tous les fidèles. Mais qu'on n'y change rien, qu'on n'y ajoute rien ; qu'on n'en appelle pas aux Écritures : c'est là un terrain incertain, où le sens particulier a trop de part, et peut faire perdre la foi révélée ; cette foi nous vient de Dieu par Jésus-Christ, de Jésus-Christ par les apôtres, des apôtres par les Églises qu'ils ont fondées et instruites, « d'où il constate que toute doctrine en accord avec ces Églises apostoliques, matrices et sources de la foi, doit être tenue pour vraie, en possession qu'elle est de ce que les Églises ont reçu des apôtres, les apôtres du Christ, le Christ de Dieu ». Réciproquement, tout ce qui contredit l'enseignement de ces Églises doit être tenu

1. *De Prescriptione Hæretic.*, VII, 12, 13.

2. *Ibid.*, XIII, 6.

pour faux¹. — Objectera-t-on que les apôtres n'ont pas tout su ? ou n'ont pas du moins dit tout ce qu'ils savaient ? — C'est méconnaître la sagesse du Christ, la grandeur du rôle apostolique. Ils ont connu tout ce que le Christ a voulu révéler au monde ; ils n'ont pas gardé par devers eux de doctrine ésotérique : et l'Écriture, et la Providence, et l'unanimité même de la foi catholique en portent témoignage. L'Église catholique est « héritière des apôtres », c'est-à-dire de la vérité religieuse intégrale. « La vérité a-t-elle attendu, pour être libérée, des Marcions et des Valentins ? »

Par l'emploi plus vague des termes consacrés, par l'imprécision qu'il laisse peser sur la détermination et les modes de transmission du dépôt, sur l'existence d'un formulaire de foi reconnu, Clément d'Alexandrie se rattache, ainsi qu'on l'a justement remarqué², par-dessus saint Irénée, à saint Justin et aux Pères Apologistes. Mais ces incertitudes mêmes ne font qu'ajouter du prix à la clarté de son enseignement sur le point qui nous occupe : certaines vérités ont pu être conservées par une élite (vérités dont l'ignorance n'empêche d'ailleurs nullement les simples d'avoir part à tous les bienfaits du christianisme) ; mais ces vérités mêmes,

1. *De Prescriptione Haeretic.*, XXI, 3-6.

2. HARNACK, *Dogmengeschichte*³, I, p. 333.

pour mériter ce nom, doivent venir du Christ par les apôtres : hors de là il n'y a que gnose humaine, pseudognose, hérésie, vanité, écorce et mort « Tel celui qui d'homme devient bête... ainsi celui-là cesse d'être homme de Dieu et fidèle au Seigneur qui s'oppose à la tradition ecclésiastique, et se laisse entraîner aux opinions humaines... Car nous avons comme principe de notre doctrine le Seigneur, qui par les prophètes, par l'évangile, par les bienheureux apôtres, de façon diverse et variée, nous conduit du début de la gnose à son terme. Que si quelqu'un cherche à introduire [à côté du Christ] un autre principe, il ne retient plus réellement le Christ comme principe¹ ». Ceux-là sont possédés d'un désir de gloire qui sophistiquent contre [les enseignements] traditionnels, consignés en discours inspirés par les bienheureux apôtres et les maîtres, opposant des arguments différents, des enseignements humains, à la tradition divine. » Au dehors, « le véritable gnostique... qui a vieilli dans l'étude de l'Écriture, retenant l'orthodoxie apostolique et ecclésiastique des dogmes (ἡ ἀποστολικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ ὀρθοδομία τῶν δογμάτων) et qui vit vraiment selon l'Évangile, sera aidé de Dieu²... » Quant à Origène, sa

1. *Stromat.*, VII, XVI, M. P. G., IX, col. 532.

2. *Ibid.*, M. P. G., IX, 541, 544. Je ne prétends pas presser

doctrine sur l'existence, la valeur normative, l'immutabilité substantielle du dépôt dogmatique, ne saurait faire doute. Les formules du grand Alexandrin n'ont rien à envier sous ce rapport à celles mêmes de Tertullien : « ne pas s'écarter de la prime et ecclésiastique tradition ; ne pas croire autrement que les Églises de Dieu nous ont, suivant la succession des temps, prescrit traditionnellement de croire... » L'Église renvoie fidèlement la lumière [de ce foyer lumineux que sont les Écritures], n'ôtant rien ni aux mots ni au sens, n'ajoutant rien comme étant révélé¹. » « Les fidèles, persuadés que la grâce et la vérité dérivent de Jésus-Christ et qu'il est la vérité même... ne cherchent pas la science de la vertu et du bonheur en dehors des paroles et de la doctrine du Christ². »

A ces témoignages imposants par le nombre et la qualité des témoins, mais enfin venant de docteurs particuliers, va s'ajouter désormais la grande voix du magistère ecclésiastique, et c'est du vivant même d'Origène que le Pape Étienne énonça le principe dès longtemps admis dans l'Église : « *Nihil innovetur, nisi quod*

le sens du mot *dogme*, mais la notion d'orthodoxie *doctrinale* y est certainement, bien que non exclusivement, contenue.

1. *In Matth.*, tract. XXIII, 46, 47 ; M. P. G., 13, 1667, 1668. Voir les textes réunis dans F. PRAT, *Origène*, Paris, 1907, p. 7 sqq.

2. *Periarchon*, Prooem. 2 ; M. P. G., 11, 115.

*traditum est... Quod accepimus ab apostolis, hoc sequimur*¹. »

C. — *D'Origène à Vincent de Lérins.*

Le champ devient si vaste, et la possibilité d'une contestation si lointaine, qu'on peut se contenter de marquer par quelques exemples la continuité du témoignage patristique. Écoutons les deux champions majeurs de l'orthodoxie dans la controverse Arienne ancienne, Athanase et Hilaire, l'Orient et l'Occident. Dans sa première lettre à l'évêque Sérapion, après avoir exposé directement la doctrine trinitaire, Athanase en appelle à la foi de l'Église : « Mais voyons de plus [quelle est] la tradition reçue dès le principe, l'enseignement et la foi de l'Église catholique, celle que le Seigneur a donnée, que les apôtres ont prêchée, que nos pères ont gardée. C'est sur elle que l'Église est fondée, et si quelqu'un en sort, on ne peut plus l'appeler chrétien². » Et ailleurs, parlant du concile de Nicée : « Les Pères, en matière de foi, n'ont jamais dit : *L'on a décrété ainsi !* mais : *Ainsi croit l'Église catholique* ; et ils ont aussitôt confessé ce qu'ils croyaient, afin de montrer manifestement que leur pensée

1. Stephani I, *Decret. cont. Rebaptizantes*, dans H. DENZINGER, *Enchiridion*, II. 14, 15.

2. *Epistula ad Serapion*. n. 28, M. P. G., 28, 593, 596.

n'était pas nouvelle, mais apostolique. Ce qu'ils ont écrit n'est pas le fruit de leur intervention, mais l'enseignement des apôtres¹. »

Hilaire est plus pressant encore : sous forme de prière, il énonce sa profession de foi trinitaire. Cette foi, il la tient « du chœur sacré des prophètes et de toute la sainteté de la prédication apostolique ». En vain les hérétiques se prétendent-ils inspirés, ils viennent trop tard ! « C'est d'eux [les prophètes et les apôtres] que j'ai appris ce que je tiens ; c'est par eux que j'en ai été pénétré jusqu'aux moelles. Et — pardonnez-le moi, Dieu tout-puissant, — je ne puis corriger cette croyance, mais je puis mourir en elle. Ce siècle a produit ces docteurs [les Ariens] (docteurs d'impiété, me semble-t-il) trop tard pour moi ; ma foi a subi trop tard ces maîtres qui se prétendent instruits par Vous !... Jugez-moi donc sur ce crime, si crime il y a, que j'ai cru trop fermement, par votre Fils, à la loi, aux prophètes, aux apôtres² ! »

Un quart de siècle plus tard, au fort des controverses semi-ariennes, las des formulaires captieux où ces hérétiques cherchaient à couvrir leur erreur sous un voile de correction verbale, saint Basile écrivait : « A ceux qui espèrent dans le Christ, nous avons prescrit

1. *De Synodis*, 5 ; M. P. G., 26, 688.

2. *De Trinitate*, VI, 20, 21 : M. P. L., 10, 172, 173.

de ne rien chercher au-delà de la foi antique : comme nous avons cru, qu'ils soient baptisés, comme ils ont été baptisés, qu'ils louent Dieu¹ » — en d'autres termes : que le symbole baptismal, entendu au sens ancien et traditionnel, soit la règle de leur prière comme celle de leur croyance.

Plus tard encore, quand aux querelles Ariennes, assoupies ou vidées, eurent succédé les premières grandes disputes christologiques en Orient, les discussions anthropologiques en Occident ; quand l'immensité de l'édifice doctrinal élevé sous l'orage, dans le feu de la lutte, par la main des docteurs orthodoxes, — ici les grands Cappadociens et leurs émules, là Jérôme, Ambroise, Augustin surtout, — commença de se révéler à l'œil étonné des théologiens, une certaine crainte se fit jour chez quelques-uns de ceux-ci. Plus attachés aux formes antiques, vaguement inquiets de ces progrès, qui avaient, en dépit des approbations conciliaires et des directions pontificales (certaines nuances extrêmes de la pensée Augustinienne en particulier) un air de *nouveautés*, ils sentirent le besoin de rappeler, de proclamer, de formuler à nouveau la doctrine de l'immutabilité dogmatique. De ce besoin, qui prétendait faire sa part au développement nécessaire,

1. *Epistola* CLXXV, M. P. G., 32, 652.

et légitime, mais s'aiguillonnait peut-être de préoccupations moins désintéressées — opinions chères à défendre, protestation discrète contre certaines thèses Augustiniennes¹, — sortit le *tractatus Peregrini pro catholicæ fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium hæreticorum novitates* ; c'est, on le sait, le titre complet du petit écrit de Vincent de Lérins qu'on désigne habituellement sous le nom de *Commonitorium*. Si connus qu'en soient les passages principaux, et si classiques, justement parce qu'ils sont tels, et que le Magistère ecclésiastique, en s'en servant, les a faits siens, il faut les rappeler ici.

Après avoir exposé son dessein, et cité les témoignages de saint Ambroise, du pape Étienne, Vincent en vient à commenter le fameux texte de l'Épître aux Galates, et il conclut ainsi son éloquente exégèse : « Prêcher quoi que ce soit qui aille au delà de la doctrine traditionnelle, c'est ce qui aux chrétiens catholiques n'a jamais été permis, n'est permis nulle part, ne sera jamais permis ; et anathématiser ceux qui prêchent au delà de ce qui a été reçu [par tradition] une fois pour toutes, il l'a toujours fallu, il le faut partout, il le faudra tou-

1. J'ai renvoyé, sur ce point, dans un précédent article, au travail récent du prof. HUGO KOCH, *Vincenz von Lerin und Gennadius*, Leipzig, 1907.

jours. Cela étant, y a-t-il un homme assez audacieux pour prêcher au delà de ce qui a été prêché par l'Église, ou assez léger pour accepter [un point de doctrine] au delà de ce que l'Église accepte ? C'est ce que crie, et répète à grands cris, à tous, et toujours, et partout, dans ses épîtres, ce *Vase d'élection*, ce Maître des gentils, ce Clairon apostolique, ce Prédicateur du monde, ce Dépositaire conscient [des secrets] du ciel... Là-contre réclament certaines *grenouilles*, *des moustiques*, *des éphémères* [Cf. *Exod.*, 14], — tels les Pélagiens ! Ils disent aux catholiques : Sur notre initiative, sous notre conduite, sur notre déposition, condamnez ce que vous teniez, tenez ce que vous condamnerez ; rejetez la foi antique, les institutions de vos pères, le dépôt des aïeux, et recevez — quoi donc ? J'ai horreur de le spécifier tant il y a d'orgueil en tout cela¹. »

Passons (à regret) la belle et si graphique description de ceux qui ont été entraînés dans l'erreur sans y être attachés par malice et obstinément. Voici le commentaire du *Depositum custodi*². « Dépôt, qu'est-ce à dire ? — C'est-à-dire quelque chose à toi confiée, non trouvée par toi ; reçue, non imaginée ; une doctrine [révélée], non un fruit de ton esprit ;

1. *Commonitor.*, IX [14], éd. A. Jülicher, Leipzig, 1895, p. 15.

2. *Ibid.*, XXII [27], p. 33.

un objet de tradition légitime, non une chose au premier occupant ; une vérité convoyée jusqu'à toi, non sortie de toi ; de laquelle tu n'es pas l'auteur, mais le gardien, tu n'es pas l'initiateur, mais le disciple, tu n'es pas le guide, mais le suivant. Ce dépôt, dit [l'Apôtre], garde-le, conserve sans altération et sans corruption ce talent de la foi catholique. Ce qu'on t'a confié, garde-le, transmets-le : tu as reçu de l'or, donne de l'or ; pas de substitution : ne me donne pas pour de l'or, ou impudemment du plomb, ou frauduleusement de l'airain ; je ne veux pas l'apparence de l'or, mais sa réalité. O Timothée, ô prêtre, ô catéchiste, ô docteur, si les dons divins de l'esprit, de l'expérience, de la science, t'ont rendu digne de ta tâche, sois le Beseleel [cf. *Exod.*, 31² sqq.] du tabernacle spirituel, taille les gemmes précieuses du dogme divin ; monteur loyal, sage ordonnateur, fais resplendir une grâce, une beauté nouvelles ! Qu'on voie clairement après ton exposition ce qu'auparavant on croyait obscurément. Que la postérité se réjouisse de comprendre par tes soins ce que l'antiquité vénérât sans le comprendre. Enseigne toujours ce qu'on t'a appris, enseigne de façon à donner un air de nouveauté, à une doctrine qui n'est pas nouvelle¹. »

1, *Commonitor*, xxiii [31], p. 36.

Cela ne condamne pas — à Dieu ne plaise ! — tout progrès, tout développement, et l'auteur l'explique dans des paroles célèbres que nous relèverons ailleurs, mais cela condamne toute altération, tout rejet, toute addition. Choisir parmi les vérités révélées, c'est détruire le fondement même de la foi ; on ne fait pas à l'esprit propre sa part. Si l'on admet la nouveauté sur un point, « rien dans l'Église ne restera intact, inviolé, intègre, immaculé : l'on changera en un repaire d'erreurs et d'impiétés le sanctuaire chaste de l'incorruptible vérité¹. »

Non ! « L'Église du Christ, soigneuse et prudente gardienne des dogmes dont elle a le dépôt, n'y change jamais rien, n'en laisse rien tomber, n'y ajoute rien : elle ne mutile pas [ce qu'elle sait être le] nécessaire, elle ne reçoit pas [ce qu'elle sait être le] superflu ; ni elle ne perd son bien, ni elle n'usurpe celui d'autrui ; mais, avec une vigilance entière, elle vise seulement à ceci : en traitant avec fidélité et sagesse [le don] ancien, ce qui serait resté dans le passé de rudimentaire et d'inachevé, elle le complète et le parfait ; ce qui est mûr et achevé, elle le confirme et l'assure ; ce qui est confirmé et défini, elle le garde. »

Vincent se sert avec prédilection, dans son ouvrage, du mot de catholique : il parle de

1. *Commonitor.*, XXIII [31-32], p. 36.

chrétiens catholiques ; il énumère la communion, le *consensus*, les doctrines, dogmes, décrets, le sens, la vérité, l'antiquité *catholiques* ; il va jusqu'à forger l'étrange superlatif, *catholicissime*, *catholicissimum*¹. Ce n'est pas là vaine affectation, encore moins manie semblable à celle qu'ont certaines personnes suspectes de rappeler sans cesse leur loyauté, leur probité. L'Église a reconnu comme catholique, sans épithète et sans réserve, la doctrine du moine de Lérins. C'est ce qu'il reste à montrer en établissant une chaîne de témoignages ecclésiastiques descendant jusqu'à notre temps.

D. — *Le témoignage du Magistère ecclésiastique.*

Empruntons-en les premiers chaînons aux actes des conciles et des Pontifes qui se sont opposés le plus franchement à toutes les formes, à tous les succédanés du Pélagianisme : l'accord de ces témoins avec Vincent, que plusieurs soupçonnent (à tort ou à raison) d'indulgence envers le semi-pélagianisme, mettra dans un jour singulier l'unanimité de la foi au principe d'immutabilité dogmatique.

D'après les canons du deuxième concile de Milève, dirigés contre les Pélagiens, approuvés par le pape Innocent I^{er} et repris par le concile

1. Voir l'index de l'édition Jülicher, p. 65 a.

plénier de Carthage, en 418, — on doit baptiser les enfants nouveau-nés et cela pour effacer en eux le péché d'origine, « car il ne faut pas entendre autrement les paroles de l'Apôtre : *Per unum hominem*, etc... sinon dans le sens que l'Église catholique, partout répandue, a toujours compris. C'est en effet à cause de cette règle de foi que les petits enfants sont vraiment baptisés en rémission de leurs péchés¹ ».

La lettre du Pape Célestin I^{er} aux évêques de la Gaule en 431 — l'année du Concile d'Éphèse, trois ans avant la composition du *Commonitorium* de Vincent — se termine, comme beaucoup de documents de ce temps, par une liste d'autorités : « En dehors de ces décisions inviolables du bienheureux et apostolique Siège, par lesquelles nos vénérables Pères, rejetant l'orgueil d'une pestilentielle nouveauté [ont rapporté tout bien à la grâce divine], considérons aussi la sainteté des prières sacerdotales qui, reçues *par tradition des Apôtres*, sont uniformément récitées dans toute l'Église catholique, et qu'ainsi la règle liturgique fixe la règle de foi, *ut legem credendi statuat lex supplicandi*². »

Nous ne quittons pas Lérins, ou du moins le sud de la Gaule, ni très probablement le

1. DENZINGER, *Enrichidion*, n. 65.

2. *Ibid.*, n. 95.

v^e siècle¹, en consignant ici l'*incipit* du symbole dit Athanasien, document d'une autorité incontestée, dans l'Église : *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternum peribit*². » Se peut-il rien de plus net ? Toute soustraction, toute altération volontairement consentie dans le le dépôt révélé, intéresse le salut éternel.

VI^e siècle. — Le cinquième Concile œcuménique, en 553 : « Si quelqu'un use de ces expressions [Il s'agit des célèbres formules *ένωσις, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρχωμένη*³] et les entend dans un sens autre que celui que les saints Pères ont enseigné..., qu'il soit anathème ! » Et tout autant, celui qui refuse d'adorer le Verbe divin dans sa propre chair, « selon que l'Église de Dieu l'a reçu par tradition dès le principe⁴ ».

VII^e siècle. — En Occident, par le Concile tenu au Latran sous Martin I^{er}, en 649, est condamné « quiconque refuse de suivre les

1. J. TIXERONT, dans Vacant, *Dictionnaire de Théologie catholique* I, col. 2178-2187 ; D. GERMAIN MORIN, *Revue Bénédictine*, 1901, p. 327 sqq., attribuerait la rédaction à saint Césaire d'Arles [début du vi^e siècle].

2. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 135.

3. Sur ces formules, voir J. MAHÉ, *Les Anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain, 1906, p. 505-542.

4. *Can.* 8, 9 ; DENZINGER, n. 179, 180.

saints Pères en confessant dans le sens propre, et comme vérité constante, tout ce qui a été reçu par tradition, et prêché [universellement] dans l'Église de Dieu, sainte, catholique, apostolique. » Et « si quelqu'un, mû par une vaine présomption déclare comme une chose constante, et en entendant ce qu'il dit, que les opinions d'hérétiques néfastes sont les dogmes de la piété que nous ont livrés par tradition ceux qui ont été dès le principe les témoins et les ministres du Verbe..., qu'il soit condamné¹. » Ce dernier canon, tendant à prévenir l'abus de la norme d'apostolicité, montre à quel point on la considérait comme certaine.

En Orient, le sixième Concile œcuménique, tenu à Constantinople en 680, précise la formule du symbole touchant l'Incarnation ; puis les Pères ajoutent : « Nous définissons qu'il n'est loisible à personne de mettre au jour, d'écrire, de composer ou de tenir une autre *foi* [lisez : formulaire de foi], ou d'enseigner autrement » sous peine de déposition, et, en certains cas d'anathème².

VIII^e siècle. — Septième Concile œcuménique, à Nicée, en 787. Il faut honorer les images : « Force en cela à l'enseignement de nos saints

1. *Can.* 17, 19 ; DENZINGER, n. 218, 220.

2. Définition répondant à celle du pape Agathon ; DENZINGER, n. 239.

Pères, à la tradition de la sainte Église catholique qui dans le monde entier est dépositaire de l'Évangile !... Pour ceux qui osent penser ou enseigner différemment, mépriser les traditions ecclésiastiques, et imaginer une nouveauté quelconque... qu'ils soient déposés ou excommuniés¹. »

En Occident, vers le même temps (794), le Pape Adrien écrit aux évêques d'Espagne : Dire que Jésus-Christ est le fils adoptif de Dieu ? « Cela, jamais l'Église catholique ne l'a cru, jamais elle ne l'a enseigné, jamais elle n'a approuvé ceux qui, faussement, pouvaient le croire². » La chose est jugée par là : dogme nouveau, dogme d'erreur !

IX^e siècle. — Quelques années avant que le pape Nicolas I^{er} exigeât la foi intime et la confession publique pour une doctrine couverte par « l'autorité apostolique » (863), les évêques réunis au Concile de Valence appuient leurs décisions doctrinales sur ces considérants. Après avoir rappelé le *Depositum custodi* et le groupe des textes qui lui font cortège dans les Pastorales : « Nous évitons, ajoutent les Pères, avec tout le soin possible les nouveautés verbales, les bavardages prétentieux. » Nous suivons, nous écoutons les grands docteurs approuvés

1. DENZINGER, n. 245, 246.

2. *Ibid.*, n. 257.

« car, touchant la prescience divine, la prédestination et autres questions [de la discussion desquelles] résulte pour l'âme de nos frères un scandale non médiocre, nous croyons qu'il faut tenir très fermement cela, et cela seulement que nous nous réjouissons d'avoir puisé au sein maternel de l'Église¹ ».

Il ne serait pas malaisé de trouver dans les rares synodes de quelque importance², et surtout disciplinaires, qui se tinrent au x^e siècle, puis au xi^e, des formules pareilles. Pour ne pas être infini, bornons-nous désormais aux époques majeures ou plus troublées de l'histoire ecclésiastique : xiii^e, xvi^e, xix^e siècles. La lettre adressée par Grégoire IX, le 7 juillet 1228, aux maîtres en théologie de l'Université de Paris a donné lieu récemment à tant de débats, elle a été si judicieusement interprétée ici même, qu'il est à peine besoin de la mentionner³. Elle est néanmoins très signi-

1. *Concil. Valentin.*, can. I, DENZINGER, *Enchiridion*, n. 283. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de la doctrine défendue à Valence, ni de savoir si ces canons sont dirigés, et en quel sens, contre ceux du Synode de Quiercy, tenu deux ans auparavant, en 853.

2. Voir là-dessus HEFELE-DELARC, *Histoire des Conciles*, VI, p. 145.

3. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitat. Parisiensis*, I, p. 114-116. Je suis la date acceptée par Denifle. Denzinger donne, pour le fragment qu'il cite, la date du 7 juillet 1223. Voir l'article de M. Simeterre paru ici même à ce propos.

ficative ; ses formules grandiloquentes, dans le goût de l'époque, sont inspirées par le plus pur esprit traditionnel : l'horreur des nouveautés doctrinales, le sentiment très juste que la pureté du dogme dépend de la vigilance exercée à ses frontières, philosophique et théologique.

La définition du second Concile de Lyon (œcuménique, en 1274) reprend sous sa forme classique la doctrine de l'immutabilité. Il s'agit de la spiration unique du Saint-Esprit : « C'est ce qu'a professé jusqu'à présent, prêché et enseigné, c'est ce que tient fermement, professe et enseigne la sainte Église Romaine, mère et maîtresse de tous les fidèles ; c'est ce que porte la vraie et immuable sentence des Pères et docteurs orthodoxes, latins et grecs¹. »

Si nous descendons de là aux temps troublés par les origines de la Réformation protestante, nous voyons Léon X faire appel en 1513, durant le Concile de Latran, *au sentiment commun et constant des fidèles*, qui repousse les opinions averroïstes sur la mortalité et l'unicité de l'âme humaine² ; puis condamner, sept ans après, les propositions où Luther opposait le sens privé de chaque docteur aux décisions du magistère ecclésiastique³.

1. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 382.

2. Bulle *Apostolici Regiminis*, DENZINGER, n. 621.

3. *Errores XLI Martini Lutheri*, n. 28-30 ; DENZINGER, n. 652-654.

Bientôt après, le Concile de Trente répondait au défi des novateurs en formulant à nouveau dans les termes les plus clairs, l'antique canon de la foi apostolique. « Le saint Concile décrète que, en matière de foi et de mœurs, personne se fiant à son propre discernement et amenant par force la sainte Écriture à son sens particulier, n'ose l'interpréter contrairement au sens qu'a *tenu* et *tient* la sainte Mère l'Église¹. » Joignant l'exemple au précepte, les Pères rappellent, à propos des textes pauliniens concernant le péché d'origine et la justification, le canon (transcrit ci-dessus) du deuxième Concile de Milève : on entendra ces textes *in eo sensu quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et expressit*². » Même doctrine sous forme exclusive : « Si quelqu'un soutient que celui qui, après son baptême, est tombé dans le péché, ne peut s'en relever par la grâce de Dieu, etc., comme la sainte Église catholique et romaine, instruite par le Christ Seigneur et ses apôtres, l'a enseigné, professé, et gardé jusqu'à présent, qu'il soit anathème³. » La profession de foi dite *du Concile de Trente*, exigée par Pie IV, en 1564 et aujourd'hui en usage, marque expressément que celui qui la prête

1. *Sessio IV*, DENZINGER, *Enchiridion*, n. 668.

2. *Sessio VI*, cap. VIII ; DENZINGER, n. 683.

3. *Ibid.*, can. 29 ; DENZINGER, n. 721.

admet « les traditions apostoliques et ecclésiastiques... et entend l'Écriture dans le sens qu'a tenu et tient la sainte Mère Église¹. »

Si du xvi^e siècle nous passons au xix^e, des années qui suivirent la Réformation à celles où se développèrent les principes rationalistes de l'*Aufklärung* et de la Révolution, nous retrouvons la doctrine de l'immutabilité dogmatique formulée à nouveau avec insistance, et presque dans les mêmes termes. Ne rappelons même pas les graves avertissements de Grégoire XVI au sujet de nouveautés philosophiques ayant leur contre-coup sur le dogme : l'encyclique de juillet 1834 au sujet de Lamennais, le Bref de 1835 condamnant les ouvrages de G. Hermès². Les actes de Pie IX nous offrent une série de formules qui sont l'écho fidèle des prononcés antiques. C'est, dans l'encyclique du 9 novembre 1846, la description des notions erronées touchant la Révélation : elle serait un *philosophicum inventum quod humanis modis perfici queat*³. » C'est le relevé des erreurs de Günther, parmi lesquelles on indique au premier rang celle qui concerne l'évolution dogmatique (Lettre au cardinal de Geissel, 15 juin

1. *Professio fidei Tridentina*, DENZINGER, *Enchiridion.*, n. 864.

2. Les passages essentiels dans DENZINGER, p. 1476, 1486 sqq.

3. *Ibid.*, n. 1497.

1857 ; à l'archevêque de Munich, 11 décembre 1862¹). C'est, en 1864, la proposition V^e du Syllabus², en attendant que le dernier des conciles œcuméniques proclame avec une clarté qui ne laisse pas de place aux faux-fuyants, sous la double forme d'une déclaration solennelle et d'un canon pourvu d'anathème, l'authentique et catholique doctrine du dépôt révélé immuable³. Ce dernier anneau de la longue chaîne traditionnelle s'est trouvé si bien forgé que Pie X a pu se borner à opposer, aux erreurs modernistes⁴, l'infrangible solidité de son métal.

Si j'ai évoqué « cette nuée de témoins », ce n'est pas pour faire preuve d'une érudition facile, mais pour donner l'impression de continuité unanime qui se dégage des actes et des documents, pour montrer que, sur les limites de l'évolution dogmatique, le dogme n'a pas évolué. M. Loisy s'est plaint, dans ses *Simple réflexions*, que Pie X s'en soit tenu à la doctrine traditionnelle : il aurait dû non l'assumer, mais essayer de la justifier⁵ ! C'eût

1. DENZINGER n. 1510, 1527, 1528.

2. *Ibid.*, n. 1562.

3. *Concil. Vaticani, Sessio III*, cap. IV et can. 3, DENZINGER n. 1647, 1665.

4. Encycl. *Pascendi*, 8 sept. 1907, *Sic igitur... modernistis auctoribus... nihil stabile, nihil immutabile, etc.*

5. *Simple réflexions*, Ceffonds, 1908, p. 139 sqq.

été sans doute un spectacle nouveau de voir un pape, oubliant tout ce qu'il est, tout ce qu'il a mission de défendre, accepter pour le dogme catholique le rôle d'accusé, et s'évertuer à le justifier (sans doute en argumentation publique) contre M. Alfred Loisy, sur le terrain et dans la forme choisis par ce dernier ! Ce régal ne sera pas donné aux rieurs.

Sans aller aussi loin, certains auteurs catholiques semblent parfois demander qu'on ne se serve d'une doctrine ecclésiastique reçue, qu'après en avoir présenté la justification, voire la preuve, *directe et distincte*. Cette exigence, vaguement présente à l'esprit, donnerait un air de cercle vicieux à la démonstration que nous venons d'établir : l'Église admet, dit-on, elle a toujours admis l'immutabilité substantielle de son dogme, soit ! *Mais a-t-elle raison de l'admettre ?* — Nous répondons que la question est ici mal posée, la méthode dont elle s'autorise, impertinente. Cette affirmation doctrinale fait partie d'un ensemble qu'on accepte ou rejette pour des raisons de philosophie et d'histoire, admises comme valables par tout catholique croyant : il ne reste, cet ensemble une fois accepté, qu'à montrer positivement la contenance de tel dogme particulier dans l'ensemble après l'avoir, s'il y a lieu, négativement justifié du reproche de contradiction intrinsèque ou d'opposition aux faits constatés.

Autrement, à force de vouloir remettre en question, à propos de chaque dogme, toutes les données religieuses fondamentales, « nous n'aurons jamais fini de commencer... Nous en serons toujours à jeter des bases, nous n'arriverons jamais à nos premiers principes. Faites état de ne rien croire [mettons ici : de ne rien admettre définitivement], et vous voilà à prouver vos preuves, et à analyser les éléments de ces preuves, coulant, coulant encore, trouvant « dans la dernière profondeur une profondeur nouvelle », jusqu'à ce que vous arriviez dans l'ample sein du scepticisme¹. »

La méthode catholique, j'entends celle employée dans toutes les écoles catholiques, suppose évidemment que l'Église est juge des limites de son magistère doctrinal, et, en fin du compte, qu'elle est *l'intermédiaire normal, nécessaire, autorisé, entre Dieu et l'âme chrétienne*. Ce point, mais celui-là seul, est présupposé ; si vous refusez de l'admettre, si vous revendiquez le droit de *choisir*, de n'accepter, dans l'enseignement officiel et défini de l'Église, que ce qui vous agréé, ce qui cadre avec vos conclusions philosophiques et critiques personnelles, — alors vous êtes partisan de l'individualisme religieux, vous êtes protestant.

1. J.-H. NEWMAN, *Zamworth Reading-room*, cité et commenté par l'auteur dans *Grammar of Assent*, Part. I, ch. IV, n. 3 ; éd. Longmans, p. 95.

L'Église n'est plus pour vous qu'un organe de transmission, un principe d'unité providentiel, nécessaire peut-être, du moins aux âmes mineures, mais faillible, mais humain, mais subordonné (loin qu'il doive s'y soumettre) au jugement privé du fidèle. Et nous discuterons avec vous, s'il en est besoin, sur ce terrain.

Si, au contraire, vous êtes catholique, et voulez le rester, alors acceptez les conséquences de votre option, et, quoi qu'il en soit des essais d'explication ultérieure, commencez par reconnaître avec nous, comme certaines, l'existence et les limites du dépôt révélé : l'Église, qui n'a jamais cessé, depuis les apôtres, de s'expliquer sur ce point, et d'imposer à ses fidèles une adhésion irréformable, n'a pas outre-passé ses droits et méconnu les intentions de son divin Auteur.

Mais accepter nominalement les principes catholiques et argumenter dans l'hypothèse individualiste et protestante, mais se battre sur ce terrain, et parer les coups comme étant sur l'autre, c'est une manœuvre à laquelle nous plier serait duperie. Nous réclamons le franc jeu, et comme on dit en Angleterre, le *fair play* ! Nous refusons de discuter, *comme catholiques, et avec des catholiques*, si des limites cent fois posées, par l'Église comme immuables, sous l'intimation d'anathème, ne pourraient

pas un jour être déplacées ; si des dogmes solennellement définis ne pourraient pas être mis en réforme, abolis ou remplacés ; si le *fieri* ne se substituera pas finalement à l'*esse* doctrinal. Nous conduire autrement serait mériter la rude ironie du vieux prophète : « Jusques à quand clocherez-vous entre deux partis ? Si Iahvé est Dieu, suivez-le ; et si c'est Baal, marchez après lui¹. »

Ces limites donc étant reconnues, et s'imposant à tout catholique conséquent, il reste de voir quel développement dogmatique reste possible, et quel, réellement, a eu lieu.

1. III Reg. [I Reg.], 18²¹.

IV^e PARTIE

LE DÉVELOPPEMENT PROPREMENT DIT

Que, dans les limites précédemment reconnues, le dogme chrétien se soit développé, cela est clair à qui connaît, même superficiellement, l'histoire du christianisme. Au cours du siècle qui vient de se clore, deux dogmes ont été solennellement définis, dont l'un au moins avait été librement et âprement contesté par des générations de théologiens fort orthodoxes. Là-dessus nous avons d'ailleurs l'exclamation célèbre de Vincent de Lérins, reprise avec autorité par le concile du Vatican : « Croisse donc... et progresse beaucoup et intensément, en chaque fidèle et dans tous les fidèles, selon le progrès des âges et des siècles, l'intelligence, la science, le goût savoureux qu'a du dogme chaque particulier et, tout autant, l'Église entière, — mais de la seule façon qui convienne (à ce développement), c'est-à-dire

dans l'unité d'un même dogme, d'une même signification, d'un même sentiment¹ ! »

Quelle est la cause, quelles sont les modalités de ce développement ? Quelles en sont la nature et la portée ? Nous sommes ici au cœur de notre sujet.

*Les causes et les modalités
du développement dogmatique*

S'il était permis, en aussi grave matière, d'emprunter une comparaison à un poète, je transcrirais ici les vers de Sully Prudhomme :

Comme un rayon solaire, au sortir de sa source
Droit et blanc, s'il rencontre un prisme dans sa course
Au choc s'y décompose et d'un spectre irisé
Va colorer l'écran qui le reçoit brisé...

Ainsi, dirais-je, les vérités de la révélation chrétienne n'ont livré que peu à peu leur contenu plénier. C'est au contact des obstacles rencontrés par elles qu'elles ont été forcées de produire au dehors, et comme de projeter sur le fond obscur de la connaissance humaine, la diversité, la variété infinie de leur richesse originelle.

Il ne faudrait pas croire cependant — et

1. Concil. Vatican., sess. III, cap. IV, dans DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1647. [VINCENT DE LÉRINS, *Commonitor.*, XXIII (28), éd. A. Jülicher, p. 34].

nul chrétien ne croira — que ce progrès soit dû uniquement, ou même principalement, aux difficultés, aux efforts, aux erreurs de l'esprit de l'homme. Ceux des Pères qui ont le plus insisté sur ces causes secondaires, n'ont pas manqué d'indiquer la part prépondérante, qui revient, dans cette œuvre d'*édification*, au Saint-Esprit. C'est lui qui anime, et guide, en l'assistant, le magistère ecclésiastique. C'est lui qui oriente, en la fomentant, la dévotion des fidèles : ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει..., ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν. Les paroles du Maître sont décisives.

Mais aussi ne faut-il pas oublier le caractère souverain de cette Causalité première ; plus elle est profonde et sûre, et moins elle a besoin, pour s'exercer, de restreindre et comme d'absorber en elle les causalités secondes. La substitution de l'autorité supérieure à celles qui lui sont subordonnées, le besoin de ne laisser au-dessous de soi que des activités liées, et souvent presque annulées, est un signe de faiblesse, l'aveu certain d'une impuissance. Dieu n'a pas besoin de ces expédients. Son infail-
 lible Providence peut laisser aux actions humaines le champ libre, et sait, sans les contraindre, les faire servir à ses desseins. Aussi est-ce, à vrai dire, le résultat du développement dogmatique qui rend manifeste pour nous l'action du Saint-Esprit. De ce conflit d'opi-

nions, de textes, de faits liturgiques et d'analogies ; de cette mêlée confuse d'arguments et d'influences où la politique et les intérêts humains semblent jouer parfois un rôle prépondérant ; de ces obscurités où se trouble l'œil des théologiens les plus pénétrants, où gauchit la dextérité des dialecticiens les plus subtils, voir sortir un ensemble cohérent, en continuité vitale et palpable avec ses antécédents, une synthèse qui réunit sans les violenter les termes apparemment irréconciliables des problèmes les plus ardues, — c'est là un spectacle qui donne l'impression, et comme l'intuition du Divin. Mais, avant de goûter cette joie et ce réconfort intellectuel, il faut essayer de distinguer les occasions humaines qui ont provoqué, les influences humaines qui ont marqué à leur empreinte, ces grands mouvements.

La principale de ces occasions, celle que mentionnent d'abord les Pères, c'est l'activité de l'esprit humain, aux prises avec des questions nouvelles, ou des difficultés non encore résolues. Activité sobre et bien réglée, ou confuse et sans frein, controverses, efforts, erreurs mêmes, amènent une étude plus approfondie des sources dogmatiques, et préparent, en les motivant, les décisions du magistère. C'est une des raisons pour lesquelles — nous disent les Pères — la Providence permet les hérésies : elles pro-

voquent finalement un enrichissement doctrinal qui se trouve être « l'héritage d'un mauvais parent ! » « Bien des points appartenant à la foi catholique, remarque saint Augustin, quand ils sont mis en question par l'astucieuse turbulence des hérétiques, et qu'ils doivent être défendus contre eux, deviennent l'objet d'une considération plus attentive, d'une intelligence plus claire, d'une prédication plus instante : ainsi la question soulevée par un adversaire devient l'occasion d'une connaissance nouvelle¹. » Dans son traité de *l'Unité de l'Église*, Mœhler a réuni des textes qui montrent, présentes chez les Pères du III^e siècle, des vues analogues sur le rapport des hérésies et du développement². Voyons à l'œuvre, dans quelques exemples concrets, ces activités divergentes.

Le dogme fondamental et premier des chrétiens, qui les séparait d'une façon abrupte — comme les Juifs, et à meilleur titre que ceux-ci³ — de tous les païens, fut, dès le début, la doctrine de l'unité divine. « Considérés de ce point de vue, christianisme et paganisme sont

1. *Civitate Dei*, XVI, 2 ; M. P. L., XLI, 477.

2. Ce passage est cité dans le *Mœhler* de M. G. Goyau, p. 108 sqq.

3. J'entends à meilleur titre en ce qui touche l'extérieur et les apparences. Le Dieu unique que confessaient les chrétiens ne pouvait en effet paraître même un Dieu national

simplement aux antipodes : celui-là brûle ce que celui-ci adore ; celui-ci, à son tour, brûle les chrétiens comme coupables de lèse-majesté¹. » C'est la remarque de M. Harnack dans un passage où il s'efforce pourtant d'atténuer, tout en la constatant, cette irréductible différence. « Devant toute chose, crois qu'il n'est qu'un seul Dieu », c'est le premier commandement du Pasteur d'Hermas. Oui ; mais des noms et des attributs divins étaient réservés néanmoins, ou appliqués, dans les Écritures du Nouveau Testament, dans les formules liturgiques, dans la foi de l'Église, au Fils et à l'Esprit ! Comment concilier, avec cette pluralité manifeste, la « Monarchie » divine ? Comment repousser toute accusation, tout soupçon de trithéisme (ou plutôt, car l'attention se porta d'abord presque exclusivement sur les rapports du Père et du Fils, de dithéisme), sans mettre en péril l'intégralité des enseignements apostoliques et l'universelle croyance en la transcendance personnelle du Seigneur Jésus ?

Deux moyens de solution se présentaient assez naturellement à l'esprit. Le premier, par voie de réduction, ramenait de gré ou de force la multiplicité des termes divins à l'unité, et sauvegardait ainsi sans peine la « Monarchie », l'unité divine. Mais cette simplification

1. A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*², 1906, I, p. 21.

radicale, flatteuse pour l'esprit qu'elle affranchissait du mystère, ce modalisme faisait trop évidemment violence à la doctrine trinitaire pour ne pas trahir très vite son hétérodoxie. L'on s'engagea de préférence dans l'autre voie, l'on chercha dans la hiérarchie des termes, qu'on laissa subsister distincts au sein de la divinité, une façon de maintenir la « Monarchie ». Subordinationisme mitigé, inconséquent sans doute, mais dominé par la foi orthodoxe, qui sourit, à titre d'exposition philosophique, à plusieurs Pères des II^e et III^e siècles : le Fils participe (comme aussi l'Esprit) à la nature divine du Père, mais avec une plénitude moindre. Subordinationisme strict, qui était déjà l'Arianisme : le Père seul possède la nature divine : au-dessous de lui, séparés de sa majesté comme le participé de l'infini, comme ceux qui n'ont pas toujours été de Celui qui est par soi, — mais encore très au-dessus du reste des créatures, le Fils et le Saint-Esprit.

Entre ces deux tendances extrêmes, — modalisme et subordinationisme aigu, — la tradition orthodoxe à laquelle adhéraient ouvertement, comme croyants, tous les Pères du II^e siècle (quoiqu'il en fût de la logique de leurs essais ultérieurs de systématisation), se contentait d'affirmer avec force les données, également certaines, de la foi ; et de rejeter successivement les explications qui se démontraient incompatibles avec

l'une ou l'autre de ces données. Avec le temps, à travers deux siècles et plus de discussions et d'efforts infinis, les équivoques se dissipent, la terminologie se précise et s'affine, les notions s'approfondissent et s'éclairent mutuellement, le dogme se définit. Comme une barque sollicitée par des courants opposés se sert de tous les deux sans s'abandonner à aucun, et se trace une voie sûre entre des récifs affrontés, la doctrine catholique est à la fois tentée et mise en péril, mais aussi provoquée à avancer et aidée dans son progrès, par l'inquiète activité de l'esprit humain cherchant, pour s'expliquer sa foi, à en concilier les termes dans une synthèse harmonieuse.

D'autres fois le problème, dont la solution se confondra avec le développement dogmatique, est posé par les faits sur le terrain pratique. Le baptême conféré par les hérétiques est-il valable ? Faut-il le réitérer ? C'est la question qu'imposait à la sollicitude de l'Église le retour à la communion catholique de certains errants. L'on sait quel âpre conflit mit aux prises, à ce propos, le pape saint Étienne avec saint Cyprien¹. L'usage de l'Église de Rome (et de bien d'autres Églises, même en Afrique [Mauritanienne]) était de réconcilier, par la

1. A. D'ALÈS, *La Question baptismale au temps de saint Cyprien*, dans la *Revue des Questions historiques*, avril 1907.

seule imposition des mains, ces enfants prodiges, considérés comme déjà chrétiens. Dans toute l'Afrique proconsulaire, en Numidie, dans plusieurs provinces de l'Asie Mineure, on les rebaptisait. Personne n'ignore comment, fort de l'appui unanime de l'épiscopat africain réuni dans deux conciles, encouragé au cours des débats par l'adhésion très nette de saint Firmilien de Césarée, confiant d'ailleurs dans les raisons qui lui faisaient voir dans la coutume contraire un simple abus, Cyprien refusa d'abandonner la tradition de son Église. De son côté, le pape Étienne, « réprouvant l'attitude des deux synodes [de Carthage], se montra prêt à briser toute résistance, fût-ce au prix d'une excommunication¹ ». La mort d'Étienne, le martyre de Cyprien vinrent relâcher une situation tendue à l'excès. Peu à peu, à travers bien des tâtonnements et des discussions, l'usage romain prévalut, d'abord en Occident, puis en Orient. Des distinctions se firent jour. Le concile d'Arles, en 314, décida que les hérétiques déjà baptisés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit seraient réconciliés, mais non rebaptisés. Le concile de Nicée sanctionna, onze ans plus tard, une discipline analogue, en distinguant entre les hérétiques « cathares » (c'est le nom que se donnaient certains Novatiens), et les

1. A. D'ALÈS, *Ibid.*, p. 23.

Paulianistes. On devait rebaptiser ceux-ci, réconcilier simplement ceux-là : la différence de traitement était motivée par la présence ou l'absence, dans les formules usitées par ces divers hérétiques, de l'invocation trinitaire. C'est du moins l'interprétation du pape Innocent I^{er}, en 414, et ce principe rend compte assez exactement des solutions complexes données à ce difficile problème par les synodes tenus en Orient et en Occident au cours du iv^e siècle. En dépit des indécisions de certains Pères orientaux, voire de la solution contraire de saint Cyrille de Jérusalem, le principe de la non-itération est présenté comme certain et communément admis, dès 385, par le pape Sirice¹. Saint Augustin le défend comme appartenant à la foi. Saint Grégoire le Grand est obligé de justifier, en l'adoptant, la distinction posée par Innocent I^{er}². La définition du concile de Trente³ ne fait donc que sanctionner, en un point impor-

1. Saint Sirice répond à une requête adressée à son prédécesseur par Himerius, évêque de Tarragone. Quelques évêques d'Espagne rebaptisaient les Ariens venus à résipiscence. Peut-on approuver cette pratique ? Sirice répond qu'elle est contraire aux paroles de l'Apôtre, aux canons, aux décrets généraux du pape Libère qui ont suivi la cassation des Actes du concile de Rimini. Il ajoute, parlant de la coutume romaine, admettant les hérétiques après simple réconciliation : « *Quod etiam totus Oriens Occidensque custodit.* » DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*¹⁰, Fribourg, 1908, n. 88.

2. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n. 249.

3. *Ibid.*, n. 860.

tant, une doctrine dès longtemps incontestée dans l'Église.

Cette histoire, sommairement rappelée, est très instructive. Il s'agit, à n'en pas douter, d'une question vitale. Le problème est soulevé, indirectement, mais impérieusement, par un point de discipline ecclésiastique, et dans plusieurs Églises à la fois. On le résout différemment, et chacune des deux solutions contradictoires peut invoquer, invoque en fait, des autorités et des arguments considérables. Mais, bien que les arguments — tirés du rôle secondaire, instrumental du ministre dans la confection des sacrements — invoqués postérieurement (par exemple par saint Augustin) pour justifier la solution véritable, soient très forts, et aient été, dès lors, pressentis¹, ce ne sont pas ces arguments qui décidèrent surtout de l'attitude de l'Église romaine, et ensuite de l'Église universelle, mais bien l'autorité, la possession, l'usage. La coutume de rebaptiser les hérétiques n'est pas universelle, ni donc primitive, ni par conséquent apostolique. C'est la position du pape Étienne en face de saint Cyprien, et, si des arguments théologiques s'ajoutaient à cette constatation, ils n'étaient présentés que subsidiairement, et allaient à repousser les argu-

1. Voir P. POURRAT, *La Théologie sacramentaire*², Paris, 1907, p. 113-115.

ments adverses. Firmilien de Césarée se plaint avec amertume que Rome oppose et préfère la pratique à l'argumentation, et la coutume à la vérité [obtenue par voie rationnelle] : *quis tam vanus sit, ut veritati consuetudinem præferat*¹. Dans les très longs développements consacrés par saint Augustin à cette question, c'est toujours à l'usage qu'il en revient : coutume universelle, coutume apostolique ! Si le docteur ajoute des arguments proprement théologiques, et réfute en détail les objections que les Donatistes empruntaient à saint Cyprien, ces raisons sont pour lui plutôt secondaires. La coutume antique, avant comme après Cyprien, s'appuyait sur ces raisons, *ou d'autres du même genre*². Au fond, ce sont surtout des raisons de convenance : l'on ne saurait décider *a priori* si le Christ a fait dépendre la validité du baptême des qualités et de la foi du ministre ; l'Écriture ne le décide pas non plus absolument : ce qui emporte pièce, c'est l'interprétation apostolique, dont la coutume universelle de l'Église, avant le début des controverses, est un sûr garant³.

1. *Epistula* [inter epist.] *Cypriani*, 75, 19 ; éd. Hartel, II, p. 822.

2. *De Baptismo contra Donatistas*, IV, 19, 28 ; M. P. L., 43, 153.

3. *De Baptismo contra Donatistas*, II, 7, 12 ; M. P. L., 43, 133. Cela ne veut pas dire que ces raisons théologiques

A ces causes secondes du progrès dogmatique : question doctrinale soulevée, débattue, ou prématurément tranchée par des errants ; problème pratique, mais étroitement lié au dogme, suscitant des solutions divergentes, des usages rivaux, — s'ajoute parfois une cause plus extérieure, mais encore fort notable, celle qui provient du changement des institutions, de l'avancement des sciences, du besoin des fidèles. L'initiative du mouvement qui aboutira à l'enrichissement doctrinal semble, en ce cas, venir du milieu humain dans lequel l'Église militante se meut, se recrute, combat, conquiert, accomplit enfin son laborieux pèlerinage. Les deux dogmes définis au cours du siècle qui vient de s'achever offrent, de ce genre de développement, des exemples frappants.

On peut malaisément douter, et nul de ceux qui croient à la Providence de Dieu ne fera difficulté d'admettre, que la proclamation de l'infailibilité pontificale ait été (à considérer les causes secondes) la suite naturelle de la centralisation, du resserrement de l'autorité, généralement opéré hors de l'Église, et par contre-coup dans l'Église, durant les derniers siècles.

n'aient pas, dès l'origine, été sourdement perçues. Elles étaient déjà présentes aux avocats de la coutume romaine, et ses adversaires s'efforçaient de les écarter. (Voir, dans la collection des lettres de saint Cyprien, les lettres 73, 74, 75). Mais l'usage a été le *signe* qui en a décelé la valeur décisive.

Cette centralisation elle-même dépend d'une foule de causes matérielles et sociales, qu'il serait long d'indiquer ici, mais qui vont toutes à tendre les liens qui unissent les extrémités au centre, à rendre l'intervention du pouvoir suprême plus fréquente, plus facile, plus décisive. Ajoutez à cette évolution des institutions humaines la liberté croissante laissée à la manifestation de la pensée, des initiatives individuelles, et vous sentirez le besoin d'un contre-poids d'autorité reconnue, indiscutable, — en matière doctrinale et morale, infaillible. Ne serait-ce pas séparer ce que Dieu a uni, que de ne pas voir une connexion étroite entre ce changement dans les conditions politiques et sociales de la race humaine, et la définition solennelle des Pères du Vatican ? Dieu mesure les secours aux besoins, et ne manque pas à son Église.

Quant au dogme de l'Immaculée Conception, ç'a été la conquête ultime, et longtemps presque inespérée, de la piété chrétienne, la réponse providentielle aux aspirations séculaires d'une dévotion relativement tardive, et comme l'éclosion d'une rose d'automne. Je me reprocherais d'insister sur un point naguère si savamment mis en lumière¹. Mais peut-être ne sera-t-il

1. J.-V. BAINVEL, *Histoire d'un Dogme*, dans *Études*, t. CI, p. 628 sqq. ; X. M. LE BACHELET, *L'Immaculée Conception*, 2 vol., Paris, 1903.

pas inutile, en mentionnant cette cause secondaire du développement, de prévenir une objection. La piété, dit-on, comme tout sentiment, est aveugle, exclusive, unilatérale : elle tend naturellement à élever l'objet de ses prédilections au delà de toute limite et de toute raison. S'il s'agit de la piété populaire, c'est bien pis : nulle exagération ne lui répugne, nulle surenchère ne l'arrête. La mariologie tout entière, en particulier ses derniers développements, est généralement apportée en preuve de cette thèse¹, mais l'on ne se fait pas faute d'insinuer que la Christologie a subi cette loi². J'avoue que cette manière d'argumenter est irréfutable dans l'hypothèse sentimentaliste et évolutionniste. Si la religion n'est qu'un sentiment, si sa loi est l'évolution, ce sentiment doit tendre toujours à s'exalter sans qu'un contrôle tout intérieur,

1. Ainsi, dans de trop célèbres articles, le mythique G. Herzog, remplissant, avec des textes empruntés à M. Turmel, le cadre tracé en détail par M. A. HOUTIN, *La Question biblique au XX^e siècle*², Paris, 1906, p. 245 sqq.

2. Ainsi ALBERT RÉVILLE, *Histoire du Dogme de la Divinité de Jésus-Christ*², 1876. Dans la réimpression de ce détestable petit ouvrage en 1904, l'auteur a laissé subsister l'*Avant-Propos* de la première édition. Nous y lisons que « les contradictions aussi bien que les thèses logiquement irréprochables dont le sentiment religieux est l'inspirateur, sont commandées par une *higher law*, par la loi de ses intérêts propres, de ses exigences mystiques. Un sentiment religieux exalté met en pièces la logique vulgaire, comme la vapeur surchauffée fait éclater les parois d'une chaudière », p. XII.

et qui n'a rien de religieux puisse efficacement le ramener, ou le maintenir, dans de justes limites. En face de ses profanes contradicteurs, il se justifie par cela seul qu'il est, comme le disait Jacobi, « par droit de primogéniture ». Mais la piété catholique doit compter avec une double autorité qu'elle reconnaît pour légitime : celle du dogme révélé et du magistère ecclésiastique. Ses initiatives les plus hardies, ses aspirations les plus généreuses n'ont jamais, par rapport au développement dogmatique, qu'un rôle (d'ailleurs très efficace) de conservation, de proposition, de divination ; et si ses insistances ont eu raison parfois d'oppositions qui pouvaient paraître très motivées, ç'a toujours été par un appel à la doctrine révélée mieux entendue, à la tradition ancienne plus pleinement réalisée. L'histoire est là pour nous montrer qu'en fait le montanisme, sous aucune de ses formes, l'inspiration individuelle, la piété indépendante, n'a jamais réussi à prendre pied dans l'Église.

Quoi qu'il en soit, ces exemples ont pu aider le lecteur à se rendre compte des causes secondaires, et du mécanisme, du développement doctrinal. Les problèmes théologiques directement soulevés par l'activité de l'esprit humain cherchant à pénétrer, à organiser, à défendre ses croyances, à les définir en fonction de ses autres connaissances ; ces mêmes problèmes

impliqués par des difficultés nouvelles, et diversement résolues, de pratique ecclésiastique ; les changements survenus dans les institutions, les sciences et les philosophies humaines ; les instincts profonds et les divinations cordiales de la piété, — tous ces éléments à la fois ont part dans ce grand mouvement. Et toujours aussi les énigmes ainsi posées, lentement mûries par les controverses, l'usage ecclésiastique, les précisions des docteurs, ont fini par livrer, comme d'elles-mêmes, leur mot divin, sous l'action efficace, mais profonde, et respectueuse des activités humaines, du Saint-Esprit.

La nature et l'étendue du développement

Supposons un ensemble de doctrines et de méthodes scientifiques établi par un initiateur de génie, un Leibniz, un Newton, un Pasteur. Quelle qu'ait été l'activité de ce penseur, disons mieux : d'autant plus que cette activité a été plus étendue et féconde, il restera bien des points à fixer après lui. Telle théorie sous-jacente à maint passage de son œuvre, ou impliquée dans une de ses attitudes, pressentie par une de ses expériences, n'a jamais été par lui présentée de suite, et sous forme didactique : il faudra la préciser et en définir la portée. Telle vue peu remarquée d'abord, et traitée

peut-être d'adventice, voire d'étrangère à la pensée du maître par certains disciples trop pressés, pourra, de la comparaison de divers passages, de la cohésion restituée dans les démarches d'un esprit divinateur, ressortir comme une partie intégrante, et parfois capitale de son héritage. Enfin, des questions nouvelles se poseront, des faits nouveaux interviendront, qui trouveront leur principe de solution ou de classification dans les découvertes réalisées, dans les méthodes inaugurées par ce grand homme. Si, dans ce dernier cas, l'on va au delà de la lettre de ses enseignements, l'on reste dans sa ligne, fidèle à l'esprit du maître : on bâtit sur les fondements jetés par lui.

Telle se présente à peu près, vue du dehors, et sous le bénéfice des graves dissemblances qui seront indiquées plus loin, l'activité du magistère ecclésiastique par rapport au dépôt révélé. Pour énoncer la chose dans les termes classiques de la théologie : définition des points discutés ; mise en lumière de ceux qui sont demeurés, ou devenus obscurs ; explicitation de ceux qui étaient restés implicites. Il y a ainsi progrès dans la formulation et la fixation, dans la proposition, dans le nombre même des dogmes.

I. — *Définition du dogme.* — La définition infaillible du dogme constitue un progrès,


bien qu'il soit celui qui mérite le moins le nom de développement. Par hypothèse, la vérité dont il s'agit était déjà non seulement possédée mais jusqu'à un certain point connue comme telle par l'ensemble des chrétiens. Mais l'indétermination relative des premières formules, celle plus grande encore des gestes liturgiques, des attitudes transmises, laissait bien de la place à des interprétations erronées, par défaut, par excès, ou par perversion proprement dite. Définir les termes d'un décret ou d'une loi, termes cependant pesés et soumis à une discussion préalable serrée, reste l'apanage des plus hautes autorités de l'ordre administratif ou judiciaire. La prérogative du magistère qui consiste à définir infailliblement va, dans certains cas, bien plus loin : certaines définitions marquent dans l'histoire des dogmes chrétiens, un progrès décisif. Que le Christ Jésus ait apparu aux hommes comme un sujet unique, un *ego* indivisible et souverain, auquel on dût attribuer la diversité merveilleuse de ses œuvres, celles où transparaissait la majesté du Dieu, celles qui se sentaient de l'infirmité humaine ; qu'on ne dût pas « diviser le Christ », que celui « qui était en forme de Dieu se soit anéanti » sans se perdre, et incarné sans se dédoubler ; que les formules d'adoration qui l'unissaient au Père se soient adressées à cette Personne unique, Fils de Dieu tout ensemble et Fils de l'homme,

— c'est assurément ce qu'on a cru dès l'origine, c'est le grand mystère que les premières générations chrétiennes ont confessé dans leurs symboles, reconnu par leur pratique, exprimé dans leurs liturgies. Mais du jour où, sous l'action de circonstances multiples, on fit effort pour serrer, par une sorte de mainmise intellectuelle, l'auguste ampleur des expressions qui transmettaient la connaissance de cette réalité divine, il fallut préciser, il fallut définir. Alors les antinomies apparentes éclatèrent, la dualité des éléments unis en Jésus (Seigneur Jésus, le Verbe incarné, l'Homme-Dieu) s'affirma. Des simplifications se firent jour qui, sous couleur d'expliquer les données traditionnelles, exténuaient l'un ou l'autre des éléments en le réduisant à une entité conceptuelle ou verbale, ou les fondaient lourdement dans des métaphores prises des choses matérielles (confusion, crase, mixtion). Ajoutez les incertitudes du langage, la subtilité déloyale de certains errants, la correspondance difficile à établir entre des vocables grecs et latins, inégalement retravaillés et spiritualisés par la pensée chrétienne...

Qui ne voit qu'en pareille occurrence une définition équivaut, pour la conservation de la foi catholique, sinon à une révélation, du moins à une promulgation nouvelle ? à un progrès ? à une victoire ? Les deux réalités, l'humaine et la divine, affirmées à nouveau, mises à l'abri

d'entreprises téméraires, leur distinction reconnue, leur union dans le Christ exprimée au moyen de l'analogie la plus profonde, et la plus présente, qu'il fût possible d'imaginer (celle de l'unité transparente de notre propre personne), tels furent les résultats des définitions ecclésiastiques du v^e siècle. Elles mirent fin en droit, et, à mesure qu'elles furent acceptées et comprises, en fait, à un état de trouble provenant de la fermentation des esprits et du choc des interprétations erronées. L'on ne peut dire pourtant qu'elles firent la lumière dans les ténèbres : s'il s'agit de dogmes fondamentaux comme ceux-ci, les affirmations des symboles, la profondeur des habitudes chrétiennes suffisent à les maintenir, apparents et explicites, dans l'Église. Le malaise ne commence en pareil cas qu'à partir du moment où, troublés par les attaques des hérétiques, émus par des controverses dont ils ne peuvent juger par eux-mêmes, les fidèles prêtent l'oreille au bruit discordant des explications simplistes, ou des interprétations hétérodoxes.

II. — *Remise en lumière de dogmes obscurcis.*
— Mais à côté de ces dogmes fondamentaux, au sujet desquels on ne peut, sans errer dans la foi, affirmer une obscurtion générale au sein de la communauté chrétienne¹, — ce qui serait,

 I. On peut voir, sur ce point de foi, la proposition condam-

aussi bien, proclamer la déchéance pratique de l'Église, son impuissance à garder le dépôt, il est des vérités révélées que nous ne croyons pas « pour elles-mêmes, mais en raison de leur rapport à d'autres¹ ». C'est dans ce sens que la distinction entre articles de foi fondamentaux et non fondamentaux, peut et doit être admise². Il est sûr, d'ailleurs, que cette distinction n'a guère que le nom de commun avec celle que proposèrent certains protestants, à la suite de Jurieu : il ne s'agit pas, en effet, de faire, parmi les vérités dites par Dieu, un départ, comme si les unes devaient, de toute nécessité, être crues, et les autres tenues pour indifférentes ; mais il s'agit de savoir si, parmi ces vérités que nous devons être prêts à croire dès qu'elles nous apparaîtront comme dites par Dieu, il n'y en a pas dont la connaissance puisse être ignorée, sans dommage grave, par beaucoup de fidèles, et *obscurcies* même, pour un temps, dans l'Église entière. C'est ce dernier point qui, seul, doit retenir ici notre attention.

née dans P. Quesnel, prop. XCV ; et, plus explicitement, la condamnation infligeant la note d'hérésie à l'affirmation du pseudo-synode de Pistoie, *De obscuracione veritatum in Ecclesia*, DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1310, 1364 ; éd. ¹⁰, n. 1445, 1501.

1. *Summa Theologica*, II^a II^{ae}, q. 1, art. 6, ad 1.

2. Elle l'a toujours été dans l'Église. L'on peut voir les textes réunis par FRANZELIN, *De Traditione*², p. 288, 289.

Dans un appartement où sont déposées des valeurs diverses, certaines pièces secondaires, après avoir été aperçues et sommairement classées, peuvent ensuite être négligées, ou suspectées, avant l'examen approfondi qui les classera définitivement. C'est l'image de ce qui s'est passé, dans ce *depositorium dives* qu'est la tradition ecclésiastique, pour certaines vérités révélées subsidiairement, par concomitance avec d'autres. Le terrain est ici, comme on le voit, moins conquis que reconquis, ou rétrocedé. Les exemples les plus clairs de cette espèce de progrès sont peut-être ceux que fournit l'histoire du canon des livres saints. En étudiant l'application des normes diverses, et délicates, dont s'est servi le magistère ecclésiastique pour opérer un discernement si gros de conséquences, l'on trouve, à côté de cas lumineux et incontestés, toute une série de cas obscurs et épineux. Aux confins du vaste territoire qui forma dès le début le patrimoine commun des fidèles, c'est comme une zone douteuse où la frontière parfois se déplace. Un grand nombre de Pères ont tenu pour inspirées les parties originales du III^e livre, et le IV^e livre d'Esdras ; beaucoup d'autres ont rejeté, ou tenu pour un livre de simple édification, la *Sagesse, dite de Salomon*. Durant ces tâtonnements, ces divergences d'avis, ces controverses qui s'étendirent plusieurs fois sur

bien des siècles, l'on peut dire que l'origine divine de certains livres a été, pendant des périodes assez longues, obscurcie. On trouverait aisément d'autres exemples du même fait dans l'histoire des dogmes secondaires concernant les sacrements. Mais dans tous les cas le progrès accompli garde, en dépit de son importance, le caractère plutôt modeste d'une détermination, d'une délimitation. Avec le passage de l'implicite à l'explicite, nous sommes mis en face du développement proprement dit, et nous arrivons à la partie la plus délicate de cet exposé.

III. — *De l'implicite à l'explicite : le progrès du dogme.* — Si l'on essaye de serrer d'un peu près la notion d'implicite, on distingue à première vue le cas tout accidentel de l'inclusion (un sou dans un porte-monnaie, une horloge dans une armoire), de l'implication proprement dite. Celle-ci suppose : 1^o la présence, la contenance, au sens large du mot, d'un objet dans un autre ; 2^o un certain état d'involution, d'imperfection, du premier. Le passage de l'implicite à l'explicite est donc une sorte d'évolution, qui confère au second une perfection, une manière d'être, au moins apparemment, nouvelle (que l'on songe à l'épi encore caché dans le chalumeau d'un brin d'avoine, à l'homme fait déjà présent, d'une certaine

façon, dans l'enfant). L'explicitation ne consiste donc pas dans une simple découverte, dans la succession quelconque de deux états : il y faut une continuité qui établisse, entre l'état nouveau et l'état ancien, un lien intrinsèque, celui-ci se développant, s'achevant, s'exprimant dans celui-là. On peut appeler *développement* le résultat de cette opération.

Parmi les développements, l'on a distingué un grand nombre d'espèces différentes, d'après la matière qui est soumise au *fieri*. J'ai rappelé naguère dans cette *Revue* le classement ingénieux et subtil des divers développements établi par Newman¹. C'est ici que se pose la question décisive : un développement du dogme est-il possible ? Le *fieri* peut-il se concilier, et dans quelle mesure, avec l'immutabilité doctrinale revendiquée par la tradition catholique ? Nous avons vu déjà qu'il faut répondre affirmativement. Essayons de préciser un peu cette réponse générale.

Tout d'abord, il s'agit d'un développement *doctrinal*, portant non sur des réalités considérées en elles-mêmes, indépendamment de toute pensée, mais sur des jugements, sur la connaissance que nous avons des réalités divines. Nous n'oublions pas, en disant cela, ce qui a

1. J.-H. NEWMAN, *Essay on the Development...*, ch. 1, art. 2 ; p. 41 sqq. Voir la *Revue pratique*, avril, 1908, p. 25 sqq.

été établi plus haut sur la nature médiatrice du dogme, sur son efficace, et la place qu'il occupe dans notre vie religieuse la plus intime : il reste qu'il est avant tout une vérité révélée par Dieu, proposée comme telle par le magistère de l'Église. Sa nature est formellement *conceptuelle*. Et voilà pour nous faire invoquer le bénéfice d'inventaire, en face de toutes les comparaisons, de toutes les analogies tirées de développements matériels, organiques.

C'est encore un développement *dogmatique*, et, partant, ne doivent y figurer que des vérités révélées, dites (dans le sens précédemment indiqué) par Dieu. Seront exclues à ce titre, pour rentrer de plein droit dans le développement *théologique*, toutes les inférences, toutes les déductions dans lesquelles intervient efficacement un raisonnement proprement dit, un moyen terme naturellement connu et agissant, un discours logique allant au delà d'une simple exposition des termes. Aucun de ces jugements dérivés, aucune « conclusion théologique » ne nous semble, de soi, pouvoir fournir matière à un développement dogmatique. Des théologiens illustres en ont autrefois jugé autrement : qu'il suffise de citer Melchior Cano, André Vega, Gabriel Vazquez¹. Il se peut qu'ils

1. M. CANO, *De Locis Theologicis*, lib. VI, cap. I et VIII ; G. VAZQUEZ, *In I^{am} Part.*, Disp. V, cap. III sqq., éd. M. Chossat, t. I, p. 36 sqq.

aient été amenés à cette position par le sentiment très net des développements réels constatés dans la doctrine catholique, et reprochés à l'Église comme autant de nouveautés par les théologiens protestants. Le seul mode de développement qu'on fit alors sérieusement entrer en ligne de compte étant du type strictement logique, il était bien tentant d'anéantir la difficulté des réformateurs en reconnaissant à l'Église le pouvoir d'ériger en dogmes les conclusions théologiques. Mais cette opinion, généralement abandonnée depuis, ne semble pas devoir être jamais reprise. Car il est très véritable que Dieu, quand il révèle une vérité, *voit* distinctement toutes les conséquences, nécessaires ou non, qui y sont, de quelque façon que ce soit, contenues ; mais il ne s'ensuit pas qu'il *dise* toutes ces vérités, et que dans cette affirmation par exemple : « Je vis, dit le Seigneur », celle-ci : « Je vis, Père, Fils et Saint-Esprit », soit *révélée*, bien que la seconde, en réalité, soit comprise dans la première. En deux mots : la vision de Dieu est compréhensive, sa parole, telle qu'elle nous est communiquée par l'instrument humain qui l'a d'abord reçue, est précise. Le véritable développement dogmatique va parfois plus loin, et souvent moins loin, que n'irait le simple développement logique : il porte exclusivement sur l'explication de vérités dites par Dieu.

Nous savons d'ailleurs que Dieu, après avoir à bien des reprises, et de bien des sortes, parlé autrefois par les prophètes, a parlé par son Fils¹. A la clôture du temps apostolique, tout était dit : énoncés doctrinaux déjà explicites, prêts à être mis en œuvre dans les symboles de foi, ou profondément engagés encore dans l'enveloppe conservatrice des analogies et des figures ; formules arrêtées et serties dans les écrits inspirés, ou entraînées au courant de la tradition orale ; prières liturgiques, orientation de l'âme fidèle impliquant et indiquant obscurément des vérités ; habitudes, attitudes, gestes et rites approuvés par le fait de leur réception dans la communauté, ou adaptés, modifiés, institués tout de nouveau. De ce « dépôt », l'inventaire détaillé n'était pas fait, et ne pouvait l'être à cause de l'état différent où se trouvaient, par rapport à la réduction conceptuelle, les diverses richesses qui le composaient. A côté de *dogmes*, au sens moderne du mot, dont plusieurs existaient déjà, soit qu'ils aient passé par voie d'héritage de la synagogue à l'Église, soit qu'il ait fallu déjà répondre par leur formulation aux premiers besoins, aux premières difficultés de la communauté, il y avait des croyances moins définies (telles les croyances touchant la fin du monde), sortes

1. *Hebr.*, 1¹.

de nébuleuses, dont l'exacte détermination se dérobaient encore à la vue de beaucoup, et dont l'éclat terrible fascinait, plus qu'il ne guidait, le regard. Il y avait des données de fait enveloppées dans les prescriptions qui réglaient la vie des fidèles, il y avait enfin l'immense afflux, qu'on commençait à peine de vivre, des réalités divines entrées naguère en contact — par la vie, les leçons, la grâce du Fils de Dieu — avec l'humanité rajeunie et tressaillante. Comment ces richesses inouïes eussent-elles pu, au cours d'une génération, être classées, distinguées, définies, intellectuellement réalisées ? Autant vaudrait demander à un enfant mis depuis une heure dans un parc plein d'eaux et de bois, de fleurs et d'oiseaux, d'en dresser le plan défini, d'en faire la description scientifique et approfondie. Il devait donc rester, il restait pour l'ensemble de la communauté, — et même, dans un sens qui sera précisé plus loin, pour les apôtres, — beaucoup d'*implicite*, dans le dépôt révélé.

Or, une vérité peut être implicitement contenue dans un ensemble doctrinal ou réel, de deux façons : *formellement*, si la simple exposition des termes, sans aucune intervention d'un moyen terme pris du dehors et agissant, rend cette contenance manifeste. (Ainsi en va-t-il de la conclusion qui soumet à Pierre, reconnu chef de l'Église universelle, un quelconque des

membres de cette Église. Ainsi des célèbres applications au particulier et au concret d'une proposition universelle de foi : Pie X est le vicaire de Jésus-Christ ; le concile de Trente a rendu des décrets infaillibles ; Paul a été conçu avec le péché originel) ; — et *virtuellement*, si un procédé *quelconque*, quasi-intuitif, dialectique ou pratique, arrive à déceler une vérité comme réellement contenue dans la doctrine ou les institutions transmises par les apôtres¹. (Ainsi notre propre résurrection est impliquée par celle de Jésus-Christ). Dans ce second cas, le passage à l'explicite emporte un développement réel, dans le premier une simple extension.

Des développements du second genre sont-ils impossibles depuis la mort des apôtres ? Le progrès *dogmatique* se borne-t-il à l'explication de l'implicite *formel* ? C'est ce que semblent affirmer certains théologiens modernes

I. Ces expressions, assez élastiques, ne sont pas expliquées par tous les théologiens dans le même sens. Le R. P. BILLOT (*De Virtutibus infusis*, Rome, 1901, p. 254) définit comme nous l'implicite *formel*, mais réserve le nom de *virtuel* aux seules conclusions théologiques. Dans ce sens, on reconnaîtra que ce qui est virtuellement contenu dans le dépôt n'est pas, *par cela seul*, capable de définition dogmatique. Mais la question reste entière de savoir si l'Église ne peut reconnaître et proclamer une vérité révélée, là où tous nos raisonnements, toutes nos investigations n'arriveraient qu'à une conclusion théologique, *ou moins encore*.

de grande autorité ; d'après eux tout développement qui dépasse ces limites ressortirait au progrès *théologique* : on aboutirait par cette voie non à des *dogmes*, mais à des vérités exigeant un assentiment intérieur, irréformable en certains cas, à croire de foi dite « ecclésiastique ». Cette conception, relativement récente, du développement, diffère donc plutôt dans son principe et sa méthode, que dans ses résultats, de celle qui va être exposée.

Cette dernière nous semble pourtant préférable, qui reconnaît dans l'histoire de la dogmatique chrétienne un progrès réel, et suppose dans l'Église le pouvoir de discerner, et de définir *comme dogme de foi divine*, des vérités dont la contenance *formelle* dans le dépôt révélé n'est pas manifeste. D'un mot : l'Église peut proclamer comme dogme, une vérité qui serait toujours restée *par rapport à nous, virtuellement implicite*, dans la tradition apostolique. Cette thèse que, dans ses grandes lignes (car l'illustre théologien espagnol la complète d'après ses vues particulières sur la nature de l'acte de foi), Suarez défendait comme « certaine et commune¹ », a été reprise, après beaucoup

1. SUAREZ, *De Fide theologica*, Disp. III, sect. XI, n. II ; éd. L. Vivès, XII, p. 99. Suarez ne parle que des vérités qui se présentent sous la forme de conclusions théologiques, mais ses arguments sont généraux.

d'autres théologiens, par le R. P. Schiffini¹, dont l'autorité, sur ce terrain, est assez connue.

Notons d'abord que les avantages de cette thèse, pour expliquer l'histoire du dogme chrétien, sont tels, qu'ils créent une présomption légitime, en sa faveur. Je ne prétends pas sans doute que la théorie plus récente, attribuant *tout développement réel* (de l'implicite virtuel à la proposition définitive) au progrès théologique, imposant l'assentiment de foi ecclésiastique², ne peut s'accorder avec les faits ; je dis que ceux-ci s'expliquent bien plus naturellement dans l'autre hypothèse.

On pourrait alléguer en exemple une grande partie de la mariologie et de la théologie sacramentaire³. Bornons-nous à quelques faits. Le Concile de Vienne, en 1312, a réprouvé comme erronée, et ennemie de la foi catholique, toute assertion allant à nier que (à mettre en doute si) la substance de l'âme raisonnable n'est pas véritablement et de soi la « forme » du corps

1. S. SCHIFFINI, *De Virtutibus infusis*, Fribourg en Brisgau, 1903, Th. XIV, p. 144 sqq.

2. Il est clair que la notion de « foi ecclésiastique » n'est pas nécessairement exclue par la théorie défendue ici. Elle est seulement restreinte aux cas où l'Église interpose sa propre autorité, non celle de Dieu Révélateur. Même alors (p. ex. dans le cas des faits dogmatiques) l'assentiment exigé peut être intérieur et irréformable.

3. Voir S. SCHIFFINI, *loc. laud.*, p. 222 ; P. POURRAT, *La Théologie sacramentaire*², Paris, 1907.

humain, dénonçant au surplus comme « hérétique » celui qui maintiendrait obstinément cette erreur¹. Celui-là étant *hérétique* qui « choisit » parmi les doctrines de foi, il est malaisé de dénier à ce décret une valeur proprement dogmatique. Ne l'est-il pas plus encore de soutenir que la vérité ainsi définie était *formellement* implicite dans le dépôt révélé ? — Qu'il y ait sept sacrements, ni plus ni moins, c'est une doctrine contenue dans la profession de foi proposée, en 1267, à Michel Paléologue, et solennellement définie au Concile de Trente². Or, cette définition suppose, pour avoir un sens précis, une longue élaboration des données de foi, élaboration dans laquelle la *philosophia perennis* est largement intervenue. Il fallut bien des siècles pour que la notion complète de sacrement fût assez déterminée pour permettre d'établir des listes qui aboutirent finalement au septénaire sacramentel. L'on sait qu'en Occident au moins les énumérations, jusqu'au XIII^e siècle, varient avec les théologiens ; comment ne pas penser que le dogme qui porte précisément *sur le nombre*, en tant que dépendant pour sa détermination des travaux qui

1. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 409, ¹⁰ n. 481. Sur le sens de la définition de Vienne, l'on peut lire l'article approfondi du P. B. JANSEN, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, XXXII (1908), p. 289 sqq. ; 471 sqq.

2. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 388, 726, ¹⁰ n. 465, 844.

amenèrent à préciser la notion de sacrement, n'était que virtuellement (bien que réellement) contenu dans le dépôt apostolique ? — Le dogme de l'Immaculée-Conception nous fournit un dernier exemple. Dira-t-on qu'il était *formellement* implicite dans la tradition ? En ce cas la simple exposition des termes aurait dû rendre cette contenance manifeste. Elle l'était si peu que, après la question nettement posée, après la proposition et la discussion de tous les documents majeurs, beaucoup des plus éminents théologiens, durant plusieurs siècles, l'ont niée. Bien plus, en 1617, après le progrès décisif du Concile de Trente, le plus illustre de ses défenseurs, Bellarmin, tenait qu'on ne « pouvait définir l'opinion opposée comme hérétique » et, partant, la « pieuse croyance » comme un dogme révélé¹. La vérité ne semble-t-elle pas être celle-ci : il y avait des textes, des raisons théologiques, des convenances surtout et un instinct profond du peuple chrétien *pour*, des textes et des raisons théologiques, apparemment *contre* le dogme ; humainement, la solution était indéterminée, ou seulement probable, disons infiniment probable, dans le

1. X. LE BACHELET, *Le « Votum Bellarmini » sur l'Immaculée Conception*, dans *Etudes*, CI (1904), p. 656 sqq. Bellarmin tenait d'ailleurs, dans le même *Votum*, qu'on pouvait définir la croyance pour pieuse et sainte, et qu'on le devait.

sens affirmatif. Mais l'Église sait, mieux que le disciple bien-aimé, reconnaître son Seigneur, elle a le pouvoir de discerner la voix de son Époux là où l'oreille humaine n'en perçoit qu'un écho affaibli ou indistinct.

L'Église, en effet, « être social et surnaturel », selon l'heureuse expression de M. Bainvel, n'est pas entravée dans son action par les limitations qu'imposent au chercheur individuel, au sens critique purement humain, les lacunes des documents, les incertitudes du passé, l'ambiguïté des textes. Nous serions d'autant plus tentés de l'oublier que des travaux, des discussions approfondies, précèdent et préparent la définition des dogmes : il est dès lors aisé d'établir une relation de cause à effet entre les raisons alléguées par les conciles et les papes, et leurs décisions infaillibles. L'on sait qu'il n'en est rien ; et que ces raisons (où se résument de longues recherches théologiques et historiques) n'expriment — encore insuffisamment — qu'une partie des motifs qui ont rendue sage, raisonnable, irréprochable, une décision dont l'infailibilité ne dépend pas. Ces motifs sont nécessaires pour permettre aux organes du magistère ecclésiastique de « se former la conscience », de prononcer dans des conditions vraiment humaines, normales, prudentes.

Mais leur infailibilité vient de plus haut. Instruments raisonnables, et responsables, de

la Providence de Dieu, voix de l'Église, « bouche du Christ¹ », ils parlent au nom du Seigneur, et une partie de la grâce apostolique est en eux. *Une partie*, dis-je, car tandis que les apôtres pouvaient ajouter au dépôt des vérités nouvelles, celles que proclame le magistère — si nouvelles qu'elles paraissent, et soient quelquefois *pour nous* — ne sont que la formulation explicite de jugements déjà possédés sous une forme ou sous une autre. Aussi les grands théologiens scolastiques qui soutiennent, après Suarez, que l'exercice de cette prérogative souveraine « *équivalant à une révélation*² », repoussent à juste titre la notion hétérodoxe de révélation nouvelle, et n'y voient que « le complément qui intègre [pour nous] la parole divine ancienne³ ». C'est une explicitation, non une augmentation de la foi apostolique : il n'y a pas ensuite plus de vérité à croire, bien qu'il y ait plus de dogmes à croire. Ou, pour me servir des paroles

1. S. HILARI, *Commentar. in Psalm. CXXXVIII*, n. 29 ; M. P. L., 9, 807.

2. « *Ergo signum est habere [Ecclesiam] infallibilitatem proximam et immediatam, ex assistentia ipsius Spiritus sancti, QUAE ÆQUIVALET REVELATIONI, vel consummat illam, ut sic dicam.* » F. SUAREZ, *De Fide theologica*, Disp. III, sect. XI, n. II : éd. Vivès, XII, p. 100.

3. C'est l'énoncé même, sauf les mots inclus que j'ajoute, de la thèse du P. SCHIFFINI, *De Virtutibus infusis*, p. 144. Voir aussi le card. C. MAZZELLA, *De Virtutibus infusis*, Rome, 1879, Disp. II, art. 9, n. 470 sqq., en particulier n. 479, p. 248 et note.

d'un excellent docteur : « Quand certains théologiens affirment communément qu'il n'y a pas dans l'Église de dogmes nouveaux, proposés tout de nouveau à croire, ils ne veulent rien dire de plus que ceci : rien ne commence à être objet de foi formellement et explicitement, qui ne fût déjà objet de foi radicalement, implicitement et virtuellement. C'est-à-dire que l'Église ne définit comme devant être cru explicitement *que ce qu'elle discerne, par l'assistance du Saint-Esprit, comme virtuellement contenu dans un objet de foi formellement révélé.* Et c'est dans ce sens (dit très bien le cardinal Pallavicini) que se vérifie l'adage : *Non datur nova revelatio in Ecclesia*¹ . » On ne saurait mieux formuler la thèse défendue ici.

Ce pouvoir de dépasser en certains cas, sur des indices irréductibles à une exposition systématique, la portée naturelle du « discours » historique et logique qui prépare la définition ; ce don supérieur d'intuition qui fait prendre à l'Église une conscience claire de vérités

1. Quando theologi aliqui dicere solent non dari in Ecclesia nova dogmata de novo credenda, plus dicere nolunt quam quod nihil incipiat de novo esse de fide formaliter et explicitè, quod prius non fuerit de fide radicaliter, implicitè et virtualiter, *quatenus nimirum Ecclesia ea solum definit explicitè credenda, quæ per assistentiam Spiritus Sancti cognoscit contineri virtute in objecto iam ante formaliter revelato...* » CHR. HAUNOLD, *Theologia speculativa*, lib. III, controuv. 7, § 2, n. 153 sq.

qu'aucune argumentation démonstrative n'a montrées évidemment présentes dans le dépôt révélé ; cette sorte d'instinct divinateur qui incline peu à peu le magistère ecclésiastique dans le sens d'une analogie, d'une convenance de la foi, d'une propension cordiale du peuple chrétien, et lui fait ensuite trouver les distinctions nécessaires et les réponses triomphantes, — c'est l'œuvre du Saint-Esprit dans l'Église, l'accomplissement des promesses du Maître, le moteur du développement dogmatique. On peut comparer ce don divin et ses préparations humaines, au pouvoir sacramentel qui se sert d'éléments fragiles pour atteindre jusqu'à l'intime de l'âme, le ministre du sacrement n'étant que l'instrument de Celui qui a institué cette forme de collation de la grâce. Tout de même, il n'y a pas à chercher de proportion exacte entre les définitions dogmatiques, et les enquêtes faites, les motifs allégués par ceux qui, au nom de Dieu, les prononcent. Quelquefois, il est vrai, la contenance implicite du dogme dans le dépôt sera rendue manifeste par ces recherches ; d'autres fois, il n'en est pas ainsi, et le dogme n'apparaît que comme une interprétation probable, ou moralement certaine, des données explicites de la foi. C'est l'infaillibilité de l'Église qui nous assure que cette interprétation est *la seule bonne*, et alors il y a vraiment, par rapport à nous, développe-

ment dogmatique au sens plein du mot. L'Église, qui ne s'est jamais reconnu le pouvoir d'ajouter à la révélation, a revendiqué hautement le droit de la définir infailliblement. Les raisons alléguées par les organes du magistère sont si peu la mesure de cette infaillibilité, que les théologiens admettent la possibilité d'une erreur dans les considérants exprimés d'une définition de foi.

Et qu'on ne dise pas que, de ce fait, la situation des chrétiens tardifs que nous sommes devient meilleure que celle des apôtres eux-mêmes. Loin de nous cette notion gūnthérienne ! Loin aussi cette confusion et cet anachronisme ! Pour être plus amplement formulée, plus nettement définie dans le détail, notre science du dogme ne dépassera ni n'égalerà jamais la connaissance directe, vivante, infuse qu'en eurent les premiers disciples, les « ministres du verbe ». Le patient érudit qui a compilé le *Thomas-Lexicon*¹ a sûrement plus présents que Frère Réginald les procédés d'argumentation, les façons de parler, le sens précis des expressions du Docteur angélique : dira-t-on que M. Ludwig Schütz connaît mieux saint Thomas que celui qui fut son disciple préféré, son ami, son confident ? Il y a là, en réalité, deux sortes de connaissance qui ne sont pas

1. *Thomas-Lexicon*², von Dr LUDWIG SCHÜTZ, Paderborn, 1895.

commensurables, et si la seconde (postérieure, réfléchie, didactique) a bien ses avantages, dans son ordre, sur la première (immédiate, personnelle, « réelle »), celle-ci l'emporte néanmoins tellement qu'on ne peut la dire simplement enrichie par celle-là. Encore la comparaison ne vaut-elle, en ce qui touche la question présente, que si l'on tient compte de la plénitude surnaturelle de la grâce apostolique. Mais s'il est téméraire de prétendre que les apôtres aient rien ignoré du dogme chrétien, il ne faut pas que cette formule fasse illusion sur la nature de la connaissance qu'ils en eurent. Les théologiens les plus justement exigeants, Suarez, de Lugo, ont distingué le sens infus et plénier des réalités surnaturelles, nécessaire à ceux qui étaient les fondateurs de l'Église et les témoins du Christ, des propositions et applications particulières dont la perception distincte, et l'énoncé même, supposaient des faits contingents encore futurs¹, — ajoutons : des notions auxiliaires encore confuses. L'hypothèse qui attribuerait aux apôtres la connaissance distincte de ces points secondaires n'est pas seulement, comme le fait remarquer le cardinal Franzelin², sans fondement ; elle semble

1. SUAREZ, *De Fide theologica*, Disp. II, sect. VI, n. 10 sqq., éd. Vivès, XII, p. 35 sq. ; L. DE LUGO, *De Virtute fidei*, Disp. III sect. V, n. 70 sqq., éd. de Montauban, 1869, I, p. 308 sqq.

2. FRANZELIN, *De Traditione*², p. 292, 293.

incompatible avec l'histoire du dogme chrétien. Si quelqu'un voulait la défendre, il aurait à expliquer vraisemblablement le fait constant des obscurités, des tâtonnements, des incertitudes qui se firent jour, sur ces divers points, au sein des premières générations chrétiennes, héritières de la foi apostolique. Il suffit d'admettre que les apôtres, confrontés avec ces développements légitimes, y eussent reconnu, sous une forme plus explicite et plus détaillée, ce qu'ils croyaient dès le principe.

Cette notion du développement dogmatique deviendra plus claire si on la compare aux notions analogues de développement vital, de développement scientifique. La première de ces analogies est consacrée, et, si l'on y ajoute les comparaisons de l'évolution du gland en chêne, de l'enfant en homme adulte, classique depuis Vincent de Lérins¹. Essayons de préciser cette notion, féconde et un peu confuse. Féconde assurément, et topique ! Tout n'est pas dit en effet, quand on a constaté que le dogme, tel un organisme vivant, garde en se développant son type originel et marque à son empreinte les formules qu'il élabore. Un vivant dépend, dans une large mesure, pour sa forme et son aspect extérieur, des éléments

1. VINCENT DE LÉRINS, *Commonitor.*, XXIII [29].

qu'il s'assimile et des conditions de milieu qu'il subit ; rien de curieux comme de voir, réunis et sériés, des échantillons du même type de coquillage empruntés aux mers chaudes du Pacifique, aux fonds semi-tropicaux de la Méditerranée, aux eaux froides et grises des Océans du Nord : les couleurs s'éteignent, les aspérités s'effacent, les dimensions diminuent. Ainsi, et toute proportion gardée, le dogme s'accommode, dans son développement, aux conditions des temps et des milieux philosophiques qu'il traverse : toute adaptée qu'elle soit, et chargée d'un sens nouveau, sa terminologie reste distinctement alexandrine, ou néo-platonicienne à une époque, pour devenir aristotélicienne à une autre. Enfin, un vivant ne croît pas comme un cristal, *more geometrico*. Un chêne a poussé sur une côte rocheuse balayée par le vent de mer : ses racines vont chercher au loin les filons de terre végétale, il pousse hardiment ses branches du côté de la terre, se tassant, se cambrant de l'autre pour mieux résister aux tempêtes ; quelquefois, il se refait une cime de fortune pour remplacer celle que l'orage a brisée. Les accroissements du dogme chrétien répondent à ce genre de développement : chacun peut y lire l'histoire des erreurs vaincues, des assauts brisés, des appels féconds de la piété des fidèles : il tient plus de la souplesse

et de l'inattendu du développement biologique que de la rigidité uniforme de l'action cristallogène.

Mais cette comparaison si féconde n'est qu'une comparaison : une doctrine ne vit pas tout à fait comme un arbre, ou même comme un homme, par voie de continuité purement formelle. L'action vitale s'opère en ceux-ci par l'intussusception, l'élaboration, l'expulsion incessante d'éléments matériels soumis, pour un temps, à la puissance intime d'une force, d'une « forme », d'une âme qui s'en sert en les transformant. Le progrès d'une science vivante se fait par voie d'acceptation, d'élaboration sans doute, mais elle a pour terme une incorporation, ou une élimination *définitive*. Le développement ne sera peut-être jamais achevé, la systématisation restera précaire, la synthèse *in fieri* : les *rapports de fait* qui servent de base à cette synthèse restent, s'ils ont été bien observés, comme des données intangibles. On en changera peut-être la place, on les complètera par des expériences qui en feront voir la complexité comme infinie, mais nul n'aura le droit de les négliger, de les oublier dans ses essais ultérieurs de systématisation totale. Sir William Ramsay a découvert, dans l'air atmosphérique, en plus de l'oxygène et de l'azote, des gaz jusqu'à ignorés : toute analyse future devra tenir compte de ses découvertes. Elles sont acquises,

tout en n'étant pas exclusives de nouvelles précisions. Bien plus, tandis que la fixation d'éléments matériels dans un organisme est considérée comme une cause de sénilité et de mort, elle constitue pour une doctrine un gain décisif. Ainsi le progrès du dogme s'opère par le moyen d'adoption, ou d'élimination, *irréformable, définitive*.

Ces considérations nous amènent à presser l'analogie, plus intime encore, qui existe entre le développement dogmatique et celui des sciences de la nature¹. Des deux parts, l'objet est donné, en quelque façon, une fois pour toutes, et le progrès gît moins dans la matière que dans la manière dont l'ensemble des savants ici, et là, l'ensemble des fidèles, en prend conscience et connaissance. Ici et là, bien qu'à des degrés divers, le développement résulte de la collaboration de plusieurs, par voie sociale. Ici et là, le progrès des sciences connexes ou auxiliaires, l'exactitude des observations, le perfectionnement de la terminologie, la proposition d'hypothèses nouvelles, le conflit des opinions, provoquent et activent la marche en avant. Il n'est pas jusqu'à l'instinct de la piété chrétienne, et l'analogie de foi qui n'aient, en quelque mesure, leur réplique, dans la divi-

1. L'on peut voir à ce sujet les judicieuses remarques de M. A. DE LA BARRE, *La Vie du Dogme*, p. 181 sqq., 261 sqq.

nation et les anticipations de certains chercheurs.

Toutefois, cette analogie de surface ne va pas sans des différences profondes, tenant soit à la nature des données primitives, soit aux modalités du développement. Les dogmes qui constituent la révélation ne sont pas en effet donnés comme un objet distinct des fidèles, mais comme des jugements, des pensées *vivantes*, élaborées sous l'influence divine dans l'esprit des apôtres, et transmis par eux aux croyants sous forme de doctrines, de formules, d'impressions, d'attitudes, de gestes liturgiques. Tous ces jugements sont en réalité présents dans la conscience collective de l'Église; mais un grand nombre d'entre eux, d'abord implicites, n'arrivent que lentement à l'état de perception distincte, de conscience claire. De là une très grande plasticité apparente dans la matière dogmatique; de là l'extrême et diverse complexité des organes qui s'y appliquent pour en élaborer la connaissance définie.

Mais surtout le progrès dogmatique est un développement *assisté*, objet d'une providence de Dieu très particulière. Cette prérogative assure la légitimité de toutes ses options, et permet de les imposer d'autorité. Toute science humaine proposée à l'esprit humain est sujette à amendement; tout système sujet à la trans-

formation. On a dit que « les plus puissantes créations de la pensée humaine... ont cette puissance de se développer et de se déterminer en divers sens, qui est le propre des choses vivantes¹ ». Mais cette indétermination, que l'expérience constate incessamment, ne vient pas de ce que ces systèmes sont vivants : elle vient de l'impuissance, de la faiblesse relative des esprits qui les ont conçus. De par son origine divine, le dogme possède cette propriété de ne pouvoir s'expliquer légitimement que dans un *sens* : si les termes qui l'expriment participent dans une assez large mesure à l'impuissance humaine, les jugements eux-mêmes sont, jusqu'au dernier de ceux que proclamera le magistère assisté, préformés et déterminés d'avance par l'infailible vertu de la communication divine.

Et c'est là ce qui différencie finalement de tout autre le développement du dogme chrétien. Semblable, dans ses démarches extérieures, aux autres développements doctrinaux, il est, sous ce rapport, unique et transcendant. Il faut là-dessus prendre parti, et l'apologétique est fallacieuse qui ignore, ou laisse ignorer, ce caractère.

1. ÉMILE BOUTROUX, *Préface à la Philosophie de Fichte*, de Xavier Léon, Paris, 1902, p. XVI-XVII.

CONCLUSION

Mais, — et il convient de clore par ces remarques de trop longs articles, — si cette prérogative transcendante est incapable de démonstration rigoureuse et *directe*, si elle se présente comme objet de foi, et non comme motif de croire, le développement dogmatique n'échappe pas, pour autant, à l'apologétique.

L'apologétique catholique d'abord y trouve un puissant argument. Aux reproches anciens de corruption, de nouveautés doctrinales, que les Grecs séparés, les protestants du XVII^e siècle, les Anglicans ont répétés à l'envi, aux accusations plus récentes, et contradictoires, d'immobilité, de stérilité, de mort, l'Église catholique oppose sa dogmatique à la fois cohérente et progressive, immuable et vivante. Elle ne répudie rien de l'héritage du passé¹, elle refuse de livrer à un éternel *fieri*, à l'écoulement de formes illusoires, des vérités qu'elle sait tenir de Dieu, et dont la fécondité même a pour condition nécessaire

1. « Dix-huit siècles de logique, c'est quelque chose », disait un jour le duc de Broglie en causant avec son frère. (Cité par M. l'abbé Piat dans la *Préface de Religion et Critique*, œuvre posthume de l'abbé de Broglie, Paris, 1897, p. XXVIII, note 1.)

la stabilité. Tranquille, elle laisse le mirage évolutionniste aux doctrines qui remettent à un avenir indéfini les promesses qu'elles ne peuvent tenir dans le présent. Mais encore elle sait tirer du trésor ancien des choses nouvelles, et s'accommoder, durant son pèlerinage temporel, aux nécessités du temps. Elle s'empare, les reconnaissant pour siennes, des formes diverses et légitimes par lesquelles l'esprit humain s'efforce, en multipliant, en variant les points de vue, de serrer une vérité qu'il est trop débile pour embrasser d'un seul regard. Et ces développements, nouveaux pour nous, rentrent pourtant dans les lignes antiques, se poursuivent dans le même sens, conservent, loin de les éliminer comme un poids mort, les vérités primitives dont elles sont comme la naturelle et magnifique floraison. Ce caractère d'unité, de constance et de logique, qui distingue profondément le développement légitime des corruptions doctrinales, a été mis en lumière par Newman d'une façon qui ôte toute envie de s'y reprendre.

Ce que je voudrais marquer en finissant, c'est que le développement du dogme, considéré d'ensemble, déborde la frontière de l'apologétique catholique pour entrer dans l'apologétique simplement chrétienne. Beaucoup des meilleurs esprits de notre temps y ont reconnu, à juste titre, le signe, et, pour ainsi dire, le

doigt de Dieu. Repassant à loisir les causes si diverses, et constamment à l'œuvre, de dissolution, de déviation, de corruption, qui ont assailli le dogme catholique au cours des âges, ils ont pressenti, puis confessé dans l'Église un principe supérieur et divin. Partout ailleurs, et toujours, une doctrine ne se maintient qu'à condition de se dépasser, de se transformer, de *changer* ; et n'échappe à la ruine qu'en perdant la cohésion, l'autonomie, l'unité qui avait fait sa grandeur. Seul, le dogme chrétien se rajeunit sans se contredire, évolue sans se mutiler, reste lui-même sans se survivre. Dominant, de toute la hauteur de ses mystères, les vérités de religion et de morale naturelle qui fondent et orientent toute vie humaine, il se montre encore, de ces vérités nécessaires, le plus sûr — et parfois le seul — gardien. Et c'est sa gloire qu'on ne puisse guère actuellement trouver celles-ci sans accepter le don divin de la Révélation, qui les conserve en les dépassant.

QU'EST-CE QU'UN DOGME¹ ?

On n'a pas la prétention de répondre, dans les étroites limites de cet article, à toutes les questions, si complexes et si délicates, soulevées par M. Édouard Le Roy sous le titre : *Qu'est-ce qu'un dogme*² ? Il y faudrait un juste volume. Cédant à un désir exprimé par l'éminent Recteur de l'Institut Catholique de Toulouse, je voudrais seulement préciser un peu les notions traditionnelles touchant le dogme chrétien, et montrer qu'elles n'ont rien que de compatible avec les exigences légitimes de la pensée contemporaine. Ces notes auraient gagné peut-être en actualité à s'attacher au texte même de

1. Article paru dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, juillet-octobre, 1905.

2. ED. LE ROY, *Qu'est-ce qu'un dogme* ? dans la *Quinzaine*, 16 avril 1905, p. 495-527. — Tous les renvois à une page, sans autre indication, dans ce qui suivra, se rapportent à cet article.

M. Le Roy ; mais il a semblé que la gravité suprême des intérêts en jeu devait faire oublier les personnes, s'agit-il d'un savant aussi qualifié, d'un croyant aussi sincère que le distingué collaborateur de la *Quinzaine*. A quoi bon passionner le débat ? souligner par exemple le contraste offert par ces développements, où une confiance quasi illimitée dans la « philosophie nouvelle » s'allie à une défiance si ombreuse à l'endroit de toute connaissance intellectuelle ? Mieux vaut sans doute essayer de montrer ce qu'a été le dogme chrétien dans l'histoire, et quels rapports il soutient avec l'esprit humain, avec l'action du croyant. « Un effort vers la lumière, au sein de la vérité catholique fidèlement acceptée dans sa plénitude et sa rigueur¹ » : les explications qui suivent n'ont pas l'ambition d'être autre chose, et je ne saurais espérer de formuler mieux cette ambition.

LE DOGME ET L'HISTOIRE

La vie des mots est utile à connaître, quand il s'agit de notions capitales ; aussi prenons-nous plus qu'un intérêt de curiosité à voir deux substantifs issus du même verbe, *δόξα* et

δόγμα, d'abord presque synonymes, se différencier de plus en plus dans l'usage classique. Le premier, tout en prêtant largement aux acceptions dérivées, garde le sens discret et médiocrement appuyé d'*opinion* ; l'autre, de signification plus ferme et plus dense, se fixe dans la langue juridique. C'est à ce stade qu'il entre dans la terminologie des premiers écrivains chrétiens, et, partout dans le nouveau Testament, δόγμα signifie décret, ordonnance émanant d'une autorité incontestée : édit de César Auguste (*Luc*, II, 1), prescriptions de la Thora mosaïque (*Éphes.*, II, 15 ; *Col.*, II, 14), commandement venu de haut, et liant tout l'homme. Dans les Pères apostoliques, *dogme* garde, tout en l'élargissant un peu, cette valeur ; l'accent est mis sur le caractère auctoritatif de la décision. Puis l'acception évolue sous l'influence du vocabulaire philosophique, surtout stoïcien, et, par un retour singulier au sens radical, δόγμα se restreint aux règles qui s'adressent avant tout à la raison, *aux vérités qui commandent une adhésion intellectuelle*. Le développement, déjà sensible chez les Alexandrins, est terminé au début du v^e siècle, et pour Vincent de Lérins¹, les *caelestis philosophiae dogmata* sont des vérités religieuses irréformables, parce que révélées.

1. *Commonitor.*, 22 ; M. P. L., 50, 668.

Après être quasi tombé en désuétude au moyen âge, — saint Thomas ne l'emploie pas dans ses œuvres théologiques¹, — le mot reprend ensuite une faveur croissante, et comme une nouvelle vie. Dans l'usage ecclésiastique actuel, on distingue quelquefois² le dogme de foi divine, vérité révélée s'imposant avant toute définition formelle, et le dogme de foi définie, *vérité révélée proposée par le magistère infail-
lible de l'Église*. Ce dernier sens, le plus communément reçu, d'après le cardinal Franzelin³, est aussi celui qui s'accorde le mieux avec les déclarations du Concile du Vatican qui ont affirmé derechef la valeur objective du dogme, et déterminé les limites du développement qu'il comporte⁴.

C'est du dogme ainsi entendu que nous parlerons dans ce qui suivra. Mais avant de voir si l'acception, évidemment intellectualiste, qui a fini par s'imposer, se justifie, et dans quelle

1. HEINRICH (*Kirchenlexicon*, III², 1881) dit même qu'on ne trouve pas le mot dans saint Thomas. Mais il y a le *Dogma datur christianis...* du *Lauda Sion*.

2. Ainsi Ch. PESCH, *Institutiones propædeuticæ*², 1898, p. 321.

3. *Tractatus de Divina Traditione*³, 1882, p. 308.

4. *Constitutiones dogmaticæ*, Sess. III, cap. IV. — Sur le sens du mot δόγμα, l'on peut consulter, entr'autres : HEINRICH, *Kirchenlexicon* III², col. 1879 sqq. ; J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, I, 1905, p. 1-2 ; J. KÆSTLIN, au début de l'article *Dogmatik*, dans la *Realencyklopædie für Prot. Theologie*, IV³, 733 sqq.

mesure, il ne sera pas inutile de jeter un regard sur la collection d'énoncés doctrinaux qu'on désigne, elle aussi, d'une formule abrégée, par le nom de *Dogme* (exposé du dogme catholique ; introduction à l'étude du Dogme, etc.). On exigea dès l'origine, de ceux qui voulaient s'agréger à la communauté chrétienne, une profession de foi, une déclaration explicite d'attitude à l'égard de l'Évangile, du *κήρυγμα* apostolique ; — « si tu confesses de bouche Jésus [comme] Seigneur, si tu crois en ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (*Rom.*, X, 9). Formule abrégée et prégnante, qui se développa très vite en un symbole baptismal, apostolique. Non seulement dans chacun de ses articles, mais pris d'ensemble, et sauf de brèves additions postérieures que je ne puis indiquer ici, ce symbole remonte aux premières générations chrétiennes : il est l'écho authentique de la prédication primitive¹. Durant plusieurs siècles c'est autour de ce texte, par voie de déclarations, d'additions, de précisions, que vint se cristalliser (pour ainsi dire)

1. ALFRED SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903. L'auteur, s'il ne prouve pas toute sa thèse, prouve au moins celle que j'énonce ici. — Le lecteur français désireux de s'orienter dans l'immense littérature provoquée par l'étude du symbole apostolique, se servira utilement de l'article *Apôtres* (Symbole des), dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, 1660-1680 (BATIFFOL et VACANT).

le travail d'élaboration doctrinale provoqué par les exigences croissantes des fidèles, les perversions des hérésies, le contact des philosophies antiques, les incertitudes de la terminologie courante. Mais ces enrichissements du symbole apostolique n'épuisent évidemment pas les résultats de l'effort théologique : par delà les points qui s'imposèrent d'une façon définie à la croyance obligatoire des fidèles, beaucoup d'autres se précisèrent peu à peu, et prirent place dans l'enseignement commun. Aussi faut-il distinguer — et plus que ne semble le faire M. Le Roy, plus consciemment que ne pouvaient le faire les Pères anciens eux-mêmes, — ce qui, dans ces progrès doctrinaux, est dogme, de ce qui y est théologie proprement dite. Saint Augustin s'en explique excellemment au début du livre XIV *De Trinitate* ; il fait le départ, dans la connaissance des choses divines, entre la sagesse et la science : à la première ressort la foi, nécessaire à tous, « *quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam aeternam* » ; à la seconde, la connaissance, propre à quelques-uns, « *illud tantummodo quo fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*¹ ». Ces deux connaissances diffèrent par leur objet : ici, les conclusions déduites, par un discours humain, des vérités

1. *De Trinitate*, XIV, 1 ; M. P. L., 42, 1037.

révélées ; là, seulement ces vérités ; — par leur motif propre : ici, démonstration rationnelle ; là, autorité divine du Révéléateur ; — par leur valeur : ici, certitude souveraine, et qui n'admet pas de degrés ; là, certitude variable, proportionnée à l'évidence du discours. Un exemple rendra plus claire cette brève description : Dieu est incompréhensible, voilà le dogme défini. « *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus... incomprehensibilis...*¹ » La théologie intervient ensuite, montre sans peine que ce dogme était contenu dans la tradition scripturaire et patristique ; mais son rôle ne se borne pas là : *pourquoi* Dieu est-il incompréhensible ? — Là-dessus on discute, et, avec les données traditionnelles, les idées systématiques sur la connaissance en général entrent largement dans les solutions, présentées comme probables, par les diverses écoles. Pour les uns, la raison fondamentale est qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir d'image, de *species* créée, capable d'exprimer l'essence divine ; d'autres, n'admettant pas cette conception, cherchent dans l'impossibilité de représenter les « possibles » le motif propre de l'incompréhensibilité divine, mais là encore on se divise selon les relations qu'on juge exister entre les possibles et l'essence de Dieu.

1. *Concillii Lateranensis IV definitiones*, cap. I (DENZINGER, *Enchiridion*, n. 355).

La conduite du magistère ecclésiastique est bien différente selon qu'il s'agit de dogme, ou de théologie proprement dite. Dans le second cas il ne sort guère d'une attitude expectante, permissive le plus souvent, tout au plus approbative ; dans le premier, l'autorité intervient et prend nettement parti. Là même, sa réserve est caractéristique, et il faut pour l'en faire sortir la poussée d'erreurs qu'il est nécessaire d'exterminer ou de prévenir, son but étant toujours de sauvegarder un dépôt qu'elle ne se reconnaît pas le droit d'augmenter. De là les vicissitudes, à première vue déconcertantes, des formules dogmatiques : le même énoncé (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ ; *unus de Trinitate passus est...*) sera d'abord réprouvé ou suspect, pour devenir ensuite la tessère de l'orthodoxie ; c'est que les mots n'importent ici que dans la mesure où leur sens, actuellement reçu, exprime suffisamment une vérité qui les précède, les déborde, et les dépassera toujours¹. — De là encore la forme très souvent (mais pas toujours) exclusive, donnée aux décisions dogmatiques ; c'est que ces décisions ne déterminent que pour conserver. — De là, enfin, le souci de ne pas presser le sens technique d'expressions qui

1. Je me suis longuement expliqué sur ce point dans un travail encore fort incomplet : *l'Elasticité des formules de foi*, dans *Etudes* 5-20 août 1898. Voir aussi M. de la Taille, dans *Etudes*, 20 novembre 1904.

résumant tout un ensemble de spéculations philosophiques : λόγος. *forma*, etc. L'Église ne les accepte, ou ne les impose, que dans leur sens général, et purifiées des conceptions systématiques qui s'y sont comme incrustées. Confesser que Jésus est le Verbe n'est nullement, pour un chrétien, accepter la notion infiniment complexe, et parfois contradictoire, qu'entendaient sous ce mot les Stoïciens ou Philon. En adoptant ce terme, l'Église indique seulement que l'idée première alors suggérée par lui, et précisée dans le Prologue du quatrième Évangile¹, exprime avec une approximation suffisante l'origine, la dignité transcendante, le rôle universel de la personne de Jésus. Libre ensuite au théologien d'édifier sur cette base une construction systématique : il doit savoir que tout ce qui dépassera le sens traditionnel, et pour ainsi dire vulgaire, du mot, n'est pas couvert par l'énoncé formel du dogme. Et par ailleurs toute conception qui gardera fidèlement ce sens premier pourra être proposée et défendue librement.

Il reste que l'adoption de cette terminologie technique par le magistère de l'Église est une marque de l'aptitude partielle, et plus ou moins grande, mais toujours relative, d'une

1. *Joan.*, I, 14 ; et, pour le sens, *I Cor.*, VIII, 6 ; *Coloss.* I, 14 sqq. ; *Hebr.*, I, 2 sqq.

philosophie humaine à exprimer les réalités mystérieuses de notre foi. Pour adhérer aux vérités dogmatiques ainsi énoncées, le croyant n'est donc nullement tenu de se faire premièrement une mentalité alexandrine, ou même scolastique ; il doit seulement reconnaître que telle conception, d'origine stoïcienne ou péripatéticienne est apte à fournir aux vérités révélées une traduction, précaire sans doute, mais suffisamment correcte, et parfois la meilleure. Plusieurs des difficultés proposées par M. Le Roy tombent, me semble-t-il, avec ces remarques.

Mais ce serait donner dans l'excès contraire que de conclure, de cette attitude strictement conservatrice, et plutôt minimiste, du magistère ecclésiastique, à la portée seulement négative, ou directive, des définitions dogmatiques. Il n'est pas vrai de dire que les formulaires doctrinaux, à commencer par le premier de tous, le symbole apostolique, « affirment des réalités dont ils ne donnent aucune représentation intellectuelle, même rudimentaire¹ », et que, par conséquent leur « seul rôle par rapport à la connaissance abstraite et réfléchie est le suivant : *Poser des objets, et par suite des problèmes*² ». Il serait plus aisé de dégager l'élément intellectuel de formules postérieures et plus

1. P. 514.

2. *Ibid.*

élaborées, — telles le symbole Athanasien ; — mais gardons l'exemple proposé par M. Le Roy. Quand un catéchumène, accomplissant le rite de la « reddition du symbole », récitait, au cours des cérémonies du baptême solennel, la formule du *credo* apostolique, il faisait sans doute acte de loyalisme chrétien, et manifestait son union à la communion des fidèles. Il se séparait nettement de tous ceux qui n'appartenaient pas à cette communauté : païens idolâtres ou agnostiques, juifs non chrétiens, hérétiques... Mais cette attitude épuisait-elle la signification de son acte, et faut-il considérer comme chose accessoire, ou laissée à la liberté de chacun, les représentations intellectuelles dont s'accompagnait nécessairement la récitation attentive de ces énoncés ? Nous ne serions pas alors si loin de la « religion de l'Esprit » expliquée au sens de Sabatier ; mais aussi ce n'est sûrement pas ainsi qu'on l'entendait dans l'antiquité chrétienne !

Au cours du catéchuménat, il y avait un jour d'une importance particulière, celui où « le candidat était officiellement initié à l'Évangile, au Symbole et à l'Oraison dominicale. Dans les autres pays (que Rome) cette cérémonie se bornait au symbole, et s'appelait la tradition du symbole¹ ». Or cette tradition,

1. L. DUCHESNE, *Les Origines du Culte chrétien*³, 1903, p. 301.

dans toutes les Églises, était accompagnée d'instructions destinées à expliquer le sens des articles de foi. Nous possédons plusieurs de ces catéchèses faites par saint Augustin dans cette circonstance¹ : la note théologique y est nettement frappée, et l'effort y va moins encore à inculquer qu'il faut croire qu'à aider l'esprit des catéchumènes à se faire, des réalités de la foi, une représentation correcte et déterminée. Le but est la charité, mais « on y parvient par la foi contenue dans ce symbole », de sorte que l'on croie (je laisse Augustin expliquer le premier article) « *in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem, immortalem, regem saeculorum, visibilium et invisibilium creatorem ; et quidquid aliud digne de illo vel ratio sincera, vel scripturae sanctae auctoritas loquitur*² ». Les brèves indications qui accompagnent, dans les livres liturgiques anciens³, la *traditio symboli*, présentent le même caractère.

Mais remontons plus avant encore, jusqu'aux écrits du Nouveau Testament, nous bornant, pour faire court, aux épîtres pauliniennes. Quelle que soit la portée de ses enseignements sur la

1. *Sermones* 212-216 : M. P. L., 38, 1058-1076.

2. *Sermo* 212, M. P. L., 38, 1058.

3. On peut voir, par exemple, l'exhortation qui figure dans le Sacramentaire Gélasien : Dom Pierre DE PUNIER, *Les trois Homélies catéchétiques du Sacramentaire Gélasien*, 1905, p. 23-30.

vie morale, peut-on douter sérieusement que Paul ait eu d'abord en vue une croyance positive, formelle, et « captivant l'intelligence » (*II Cor.*, x, 5), quand il parle, dans ses grandes épîtres, de « l'enseignement typique », donc irréformable, qu'ont « reçu par tradition » les fidèles (*Rom.*, vi, 17) ? quand il exalte la Sagesse mystérieuse de Dieu, ignorée des princes du siècle, mais révélée aux croyants par l'Esprit même de Dieu, qui scrute, et connaît, et *fait connaître* les profondeurs de Dieu (*I Cor.*, ii, 4-13) ? quand il multiplie les formules doctrinales pour appuyer des décisions pratiques (*I Cor.*, viii, 6 ; xii, 3 ; xv, 1 sqq.) ? Dans ce dernier exemple, la conception dogmatique est proposée d'abord à l'esprit, et la conclusion tirée pour l'action ; d'autres fois, l'ordre est renversé (*Philip.*, ii, 1-12), mais de telle façon que la valeur de l'exhortation morale suppose, et s'appuie sur la vérité distincte, et positivement connue, de la réalité divine rappelée. Dira-t-on qu'il n'y a « aucune représentation intellectuelle, même rudimentaire » imposée à celui qui doit croire que le Christ Jésus, « étant en forme de Dieu, n'a point jugé usurpation d'être égal à Dieu, mais s'est anéanti lui-même, en prenant la forme de serviteur, devenu pareil aux hommes » ? ou que cette haute théologie va simplement à affirmer « que la réalité contient (*sous une forme ou sous une autre*) de quoi justifier comme rai-

sonnable et salutaire¹ » le conseil d'humilité donné par saint Paul ? Si nous passons de là aux autres épîtres, le caractère je ne dis pas, certes, exclusivement, mais nettement intellectualiste de la foi exigée par l'apôtre, devient plus manifeste encore. La lettre aux Colossiens est saturée, ce n'est pas trop dire, d'expressions techniques empruntées à la philosophie religieuse du temps (plérôme, éléments, éons, épignose, énergie, etc.), remplie de précisions doctrinales, coupée de rappels à l'évangile primitif, auquel il faut tenir fermement et fidèlement. Et je sais bien que cette théologie introduit d'admirables développements sur l'action chrétienne, mais à qui persuadera-t-on

1. P. 517. — C'est moi qui souligne les mots : *sous une forme ou sous une autre*, parce qu'ils résument au mieux le point du débat. Si le « devoir [du croyant] concernant l'action de penser » se réduit à croire cela, toutes les formules se valent donc pour nous, puisqu'aucune n'a un rapport *certain* de ressemblance, même analogique, avec les objets qu'elle symbolise. Tout ce que nous devons affirmer, c'est que la pratique commandée a, dans la réalité inconnaissable, *de quoi* la justifier. Nous sommes en plein agnosticisme ; et l'on se demande alors à quoi bon le sens « négatif ou prohibitif » du dogme, admis par M. Le Roy. M'imposer le devoir d'affirmer plutôt : *Dieu est personnel* que : *Dieu est impersonnel*, quand par ailleurs je suis prêt à croire qu'il y a en Dieu, *sous une forme ou sous une autre*, de quoi justifier mon attitude religieuse, c'est vouloir m'imposer de dire plutôt : Dieu = X, que Dieu = Y, X et Y étant, par hypothèse, des symboles entièrement arbitraires. — Mais c'est peut-être trop presser une parenthèse.

qu'elle n'a pas pour but premier de parfaire, et au besoin de rétablir, dans *l'esprit* des croyants, les *représentations* nécessaires à la foi orthodoxe ? Le plus pénétrant peut-être des commentateurs modernes de cette épître, peu porté d'ailleurs à mettre en relief l'élément intellectuel de la foi, Lightfoot, a justement relevé dans l'exposé de cette christologie « une fermeté, une précision qui ne laisse aucun doute sur la conception maîtresse présente à l'esprit de l'écrivain ». Et, après une comparaison entre « la vigueur et la clarté de conception » présente ici, et « l'appréciation surtout *pratique* de la Personne du Christ chez les Pères apostoliques », il montre dans les Docteurs du iv^e siècle les héritiers légitimes de la pensée complète de Paul¹.

Soit, dira-t-on, ces déclarations sont des barrières opposées aux fausses représentations mises en avant par les gnostiques judaïsants de Colosses : l'enseignement doctrinal de l'Apôtre, tout négatif, se bornerait à fermer des voies sans issue. — Mais, outre que ce rejet des fausses représentations *en suppose une véritable*, la rappelle, et la détermine d'autant, qui peut méconnaître l'existence d'un ensemble de croyances positives, et intellectuellement déterminées, bien qu'inadéquates à leur objet, et y

1. J.-B. LIGHTFOOT, *Colossians*, p. 190-191.

laissant en une large mesure subsister le mystère, dans des passages comme les suivants : « C'est Lui [le Fils bien-aimé de Dieu] qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, car en Lui ont été créées toutes choses aux cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, trônes ou dominations, principautés ou puissances : toutes ont été créées par Lui et pour Lui ; et Lui-même est devant toutes choses, et toutes choses ont en Lui leur subsistance, et Il est le chef du corps, de l'Église ; Il est le début et le premier-né des morts, afin qu'en tout Il ait la première place, car il a plu [à Dieu] que toute la plénitude habitât en Lui... — Veillez à ce que nul ne vous séduise par philosophie ou subtilité vaine, selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde, et non selon le Christ : car en Lui réside toute la plénitude de la Divinité incarnée¹. »

C'est donc la tradition chrétienne la plus authentique que maintiennent ceux qui veulent garder au dogme une valeur intellectuelle propre et positive. En quoi consiste cette valeur,

1. Je suis pour le texte, sauf un ou deux détails de ponctuation, E. NESTLE, *Novum Testamentum graece*⁵..., 1904 ; l'interprétation du dernier mot, *σωματικῶς*, est appuyée sur l'usage du mot, le contexte, et — ce qui me paraît décisif — les endroits parallèles du prologue johannique. Il ne s'agit pas ici, d'ailleurs, de l'exégèse détaillée de ces textes : *Coloss.*, I, 16,-19 ; II, 8-9.

nous allons essayer de le préciser en parlant du dogme dans ses rapports avec la vie de l'esprit.

LE DOGME ET L'ESPRIT

Un énoncé dogmatique est un jugement qui exprime (qui traduit, si l'on veut) en langage humain, la réalité, ou l'un des aspects, d'un objet mystérieux. Cet objet néanmoins n'est pas toujours, et tout entier, inexprimable par concepts propres, ce qui ne permet pas de définir le dogme par le mystère pur et simple, et justifie le rôle attribué à la Révélation, par le concile du Vatican, dans la conservation des vérités rationnelles. Des deux termes qui sont liés, ou séparés par la proposition doctrinale, il arrive que l'un au moins est bien connu, dans sa nature concrète (*les évangiles canoniques sont inspirés*), — ou que tous les deux échappent à la connaissance immédiate et propre (*le Fils est engendré, non fait*). Mais dans tous les cas, et ceci est capital, le dogme énonce une vérité qui nous renseigne, à quelque degré, sur la nature de la réalité qu'il traduit. Que cette réalité nous reste, pour une large part, inconnue, qu'elle soit même, dans un sens vrai, « inconnais-sable », c'est ce que chacun accordera, s'il veut

éviter les disputes verbales. Dans la terminologie de beaucoup de nos contemporains, le mot de connaissance est, en effet, réservé aux objets dont nous pouvons nous former une conception adéquate, compréhensive, ou du moins propre et directe. Il est clair que *dans cette langue*, — qui modifie sans assez de fondement, me semble-t-il, l'usage traditionnel et théologique des mots, — Dieu, et les réalités surnaturelles, objet premier des dogmes, sont, et resteront « inconnaissables »... Mais alors, objecte avec instance M. Le Roy, nous n'avons donc plus le choix, par rapport à ces objets, qu'entre un aveu d'agnosticisme, et l'effort, condamné d'avance, d'un anthropomorphisme naïf. Soit par exemple l'énoncé : *Dieu est personnel* ; « ou bien on définira le mot personnalité, et alors on tombera fatalement dans l'anthropomorphisme ; ou bien on ne le définira pas, et alors on versera non moins fatalement dans l'agnosticisme. Nous voilà au rouet¹. »

Il y a heureusement une issue ; et peut-être pourrait-on l'indiquer, dans la terminologie à laquelle je faisais allusion plus haut, en distinguant « l'inconnaissable » de « l'impensable ». Quoi qu'il en soit, l'on peut savoir quelque chose d'un objet, sûrement et positivement, bien que partiellement et par concepts analogiques :

cette notion inadéquate et indirecte mérite-t-elle le nom de *connaissance*, c'est une question de vocabulaire. Ce qui importe ici, c'est de réaliser la différence qui existe entre une notion analogique et un pur symbole. Le second *tient la place* d'un objet, sans en manifester aucune-ment la nature intime (telles les lettres par lesquelles on désigne les différentes parties d'une figure géométrique) ; aussi est-il entièrement conventionnel. La notion analogique, au contraire, *représente* l'objet, et suppose donc une ressemblance, fondée en réalité, entre cet objet et notre concept. Symbole, si l'on veut, mais non pas purement verbal et conventionnel ; symbole approprié, et, dans une certaine mesure, révélateur, d'une réalité distincte. Ainsi la notion de « vie » désigne, pour un simple, et même pour un savant, une propriété qui manifeste sa présence par des effets déterminés. Et sans doute ce terme éveille en nous des images imprécises, souvent erronées ou trop engagées dans l'anthropomorphisme ; mais cela n'empêche pas le concept de vie d'être signifiant et positif : est-ce ne rien dire d'un objet que d'affirmer qu'il est vivant ? Il en va de même, toute proportion gardée, pour les énoncés dogmatiques.

Reprenons l'exemple suggéré par M. Le Roy, encore que le choix de cet exemple puisse

paraître moins heureux¹... « Soit le dogme : *Dieu est personnel*... Je vois très bien qu'il me dit : *Dieu n'est pas impersonnel*, c'est-à-dire Dieu n'est pas une simple loi, une catégorie formelle, un principe idéal, une entité abstraite, non plus qu'une substance universelle ou je ne sais quelle force cosmique diffuse en tout. Bref, le dogme *Dieu est personnel* ne m'apporte aucune conception positive nouvelle et il ne me garantit pas davantage la vérité d'un système particulier parmi ceux que l'histoire de la philosophie montre avoir été successivement proposés², mais il m'avertit que telles et telles formes de panthéisme sont fausses et doivent être rejetées³. » — Et c'est déjà beaucoup, ajouterai-je, surtout si l'on note que, dans sa teneur ecclésiastique, la formule qui se rapproche le plus de *Dieu est personnel*, exclut non

1. Il est de foi qu'il y a trois personnes en Dieu ; mais l'on ne peut dire que : *Dieu est personnel*, soit, sous cette forme, l'énoncé d'un dogme défini. C'est plutôt le fondement rationnel nécessaire de plusieurs dogmes. Il faut reconnaître néanmoins que le Concile du Vatican a exprimé cette vérité en termes à peu près équivalents, dans une déclaration incidente, il est vrai, de la *Constitutio de Fide catholica*, cap. I « *Sancta... Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum..., qui cum sit una singularis... substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, etc...* »

2. Ces derniers mots sont très vrais, si l'on entend par système l'explication rationnelle ultérieure d'une conception première, positive et imposée.

3. P. 512.

pas « telles et telles formes », mais *toute* forme de panthéisme¹. — Résultat négatif, réplique-t-on ; voies fausses fermées ! — Mais non, car l'énoncé dogmatique qui me force à prendre parti, suppléant le travail de la pensée discursive pour tous ceux qui n'ont pas la force ou le loisir de le pousser jusque-là, donnant aux autres même une assurance nouvelle, et d'un autre ordre, du bien fondé de leurs conclusions, — cet énoncé n'affirme pas seulement que Dieu *n'est pas* ceci ou cela, il en donne encore la cause, qui est que *Dieu est plus que tout cela*. C'est parce qu'il est « une substance spirituelle, unique, absolument simple et immuable », « infinie en toute perfection », qu'il faut le proclamer (*qui cum sit... praedicandus est...*) « distinct du monde, en fait, et essentiellement ; et ineffablement élevé au-dessus de tout ce qui, hors de lui, existe ou est concevable² ».

Proclamons-le donc tel, dira-t-on enfin ; mais ne nous flattons pas de rien connaître par là, positivement et déterminément, des réalités que nous affirmons : à vouloir le faire, nous tomberions fatalement dans l'anthropomorphisme. — Je remarque en passant que cette réponse implique le postulat ruineux de

1. Voir *supra*, p. 294 n. 1.

2. *Constitutiones dogmaticæ concilii Vaticani*, sess. 3, cap. I. (DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1631).

l'agnosticisme, à savoir qu'un objet *totale*ment inaccessible, peut, et doit en certains cas, être affirmé par nous comme réel, et même nécessaire¹... Mais de plus l'examen direct de notre formule² nous permettra de distinguer une voie libre entre les écueils anthropomorphique et agnostique. La notion que nous avons de *Dieu*, telle qu'elle résulte de l'emploi successif des différents procédés classiques³, — la voie d'exclusion, dite négative, tout efficace qu'elle soit, n'ayant pourtant de valeur que par la purification qu'elle opère dans un concept déjà formé, et qui reste, après cette purification, plus positif que jamais⁴, — cette notion de

1. Sur ce point les remarques de M. LÉVY-BRUHL (*La Philosophie de Jacobi*, 1894, Préface, p. XIV) me semblent absolument fondées : « Rien n'est inconnaissable, à la rigueur, que ce qui, en fait, est parfaitement inconnu, ce dont l'existence (quoique réelle) ne nous est en aucune façon révélée, ce qui enfin, pour nous, n'existe absolument pas. Mais alors ce n'est même plus « une idée négative ». C'est un mot vide de sens, un pur rien. Si, au contraire, tout en déclarant une réalité inconnaissable, nous en affirmons l'existence, nous la pensons. Dès que nous la pensons, nous la comparons (ne fût-ce qu'au connaissable, par opposition) ; — tout se passe enfin comme si nous en avions quelque idée... L'idée d'une réalité à jamais inaccessible à la pensée est donc équivoque. C'est pour l'esprit un moyen de se faire illusion à lui-même, etc. »

2. On voudra bien se souvenir qu'il ne s'agit nullement ici de *justifier* cette vérité, mais de la *définir* dans les limites du possible.

3. Voies dites d'affirmation, d'exclusion, d'éminence.

4. « *Et præterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione... ; unde nisi intellectus humanus aliquid*

Dieu est sans doute analogique, imparfaite, déficiente. Néanmoins elle nous apprend de Dieu quelque chose : par elle nous affirmons l'existence d'un Être premier, absolument indépendant, pur de toute imperfection, incompréhensible, et tel enfin que nous devons le distinguer essentiellement de tout autre être où nous constaterons un vestige quelconque de contingence, d'impuissance et de vicissitude. Le second terme, Dieu est *personnel*, offre plus de difficulté si, comme il le semble, l'anthropomorphisme est ici inévitable, et si, à vouloir l'exterminer, on risque d'ôter toute signification précise à ce que nous affirmons. Et il est vrai que nous modelons naturellement notre concept distinct de personne sur la réalité, toujours présente, que nous sommes. Mais une réflexion plus attentive découvre, sous cette image anthropomorphique qui habituellement les recouvre, des traits qui n'emportent pas nécessairement la manière d'exister, et partant les limites humaines. Un *ego* subsistant, spirituel, incommunicable, — un *ego* qui demeure, qui se subordonne en vue d'une fin des acti-

de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative. » S. Thomas, *de Potentia*, q. VII, art. 5. Sur l'emploi *complétif* des différents procédés, affirmatif et négatif, chez les Pères, on peut consulter THOMASSIN, *Dogmata Theologica* : de Deo, lib. IV, cap. VIII.

vités autrement dispersées, qui se possède lui-même et se gouverne, — un *ego* vivant, connaissant, voulant et aimant, qu'on ne peut sans lui faire injustice traiter comme une chose, qui ne peut, sans se ravalier, se considérer comme tel, — voilà ce que tous les hommes perçoivent avec plus ou moins de netteté, ce qu'ils affirment avec une conscience plus ou moins distincte, quand ils parlent de personne. Et telle est la notion qui, purifiée des limitations de notre personnalité humaine, nous sert à représenter, à symboliser (si l'on veut) la perfection incommunicable, spirituelle et aimante de l'Être divin. Voie négative, résultat positif et « pensable ». Et c'est ce qui confirme, loin de l'infirmier, la règle pratique d'action où M. Le Roy croit pouvoir réduire tout le sens affirmatif du dogme : « Dieu est personnel » veut dire : « Comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne *humaine*¹ »... Car, ou bien le dernier mot est de trop, — et fausse positivement nos rapports avec Dieu, en rendant l'adoration impossible, — ou bien il faut l'expliquer par ce qui précède, et dire : Comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une Personne, conçue selon l'analogie de la personne humaine, mais possé-

dant les attributs personnels dans un degré d'éminence et de pureté tel, que cette transcendence reconnue confère à vos actes un caractère nouveau, qui participe, dans sa mesure finie, à l'infinité de leur objet.

Les autres exemples suggérés par M. Le Roy (dogmes de la résurrection de Jésus-Christ, de la présence réelle) prêteraient à des conclusions analogues. Mais il faut se hâter de passer au second caractère du dogme : sa prétention à s'imposer catégoriquement, absolument. Sur ce point l'enseignement catholique est clair, et son intransigeance n'est pas à démontrer ; il faut croire, sans hésitation ni reprise, tout ce qui se présente à nous certainement comme de foi¹. Mais si l'attitude prescrite est nette, il reste à l'expliquer un peu. Car on voit assez que ce point fait difficulté pour M. Le Roy, et pour tous ceux qui partagent sa conception de l'immanence. Je ne discuterai pas les assertions, vraiment bien hautaines, par lesquelles un penseur habituellement plus réservé, décrète d'incompréhension philosophique tous ceux qui refusent d'interpréter comme lui la notion d'immanence². L'histoire de la philosophie nous

1. Cette intransigeance — est-il besoin de le faire remarquer ? — est une conséquence nécessaire du caractère infailible de la vérité révélée.

2. « Qui refuse de l'admettre [le principe d'immanence] ne compte plus désormais au nombre des philosophes ; qui

apprend à considérer avec quelque détachement ces déclarations intégristes. « La réalité, nous dit-on, n'est pas faite de pièces distinctes juxtaposées ; tout est intérieur à tout ; dans le moindre détail de la nature ou de la science, l'analyse retrouve toute la science et toute la nature ; chacun de nos états et de nos actes enveloppe notre âme entière et la totalité de ses puissances ; la pensée, en un mot, s'implique elle-même tout entière à chacun de ses moments ou degrés¹. » — Si l'on voulait dire par là que réellement et formellement « tout est *dans* tout », que dans le système nerveux d'un coléoptère *l'analyse* me révélera les lois de la mécanique céleste, ou que mes convictions religieuses sont impliquées dans une réflexion sur les propriétés du triangle, je demanderais si l'on parle sérieusement... Si l'on veut dire simplement (et c'est bien ainsi sans doute que l'entend M. Le Roy) que « toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiate et immédiate, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, [l'on] tient impossible de connaître les parties [d'une connaissance adéquate et compréhensive] sans connaître

ne parvient pas à l'entendre marque ainsi qu'il n'a pas le sens philosophique », p. 502.

1. P. 503.

le tout...¹ » et qu'ainsi nos connaissances, imparfaites et fragmentaires, doivent tenir compte, sous peine d'erreur, de cette universelle liaison ; — si l'on veut dire encore que « les vérités ne sont fécondes que si elles sont enchaînées les unes aux autres² », et qu'ainsi une notion *entièrement* détachée, tel un bloc erratique, n'enrichit guère, et n'alimente pas notre vie mentale ; — si l'on veut dire que, nos opérations étant strictement solidaires, nous ne devons, et même dans un sens, nous ne pouvons « aller au vrai que de toute notre âme » ; et qu'enfin une vérité, pour devenir *notre* vérité, doit être soumise *en quelque façon* au contrôle de notre raison³, et répondre à un besoin, ou du moins à une « possibilité⁴ » de notre esprit, — alors un homme qui pense ne pourra guère que tomber d'accord avec M. Le Roy.

Mais aussi les exigences du dogme catholique ne contredisent pas à cette conception. La difficulté viendrait ou du dogme lui-même, ou du mode par lequel il nous arrive : incompré-

1. PASCAL, *Pensées*, section 2, n° 72 (BRUNSCHVIGG, p. 355-356).

2. H. POINCARÉ, *La valeur de la Science*, p. 138.

3. Sur la nature de ce contrôle, dans le cas particulier du dogme, je m'expliquerai plus bas.

4. Ce mot, tout abstrait et insolite qu'il soit en français, me paraît moins prêter à malentendu que *virtualité*. On sait d'ailleurs que, dans le cas du mystère, cette « possibilité » est fort réduite : elle existe néanmoins.

hensible, il chargerait notre esprit d'un poids mort, sans valeur pour la vie religieuse ; imposé du dehors, il ferait violence à notre autonomie intellectuelle. Sur le second point, je crains qu'il n'y ait malentendu : toute vérité certainement connue comme telle s'impose à nous, et, quelle que soit la part des facultés du sujet dans l'union féconde d'où résulte la connaissance, il faut avouer (sous peine d'idéalisme absolu) que cette vérité vient, dans une large mesure, du dehors. Connaître, c'est être informé, c'est-à-dire mû à un assentiment. Bon gré malgré il faut céder à l'évidence, et l'autonomie de notre pensée n'est pas finalement moins atteinte dans le cas d'évidence directe, que dans celui où l'évidence nous arrive comme tamisée à travers un témoignage certain. Le résultat, dans les deux hypothèses, n'est pas une abdication, mais au contraire une conquête et un honneur ; nos facultés de connaître sont des moyens d'enrichir notre vie mentale, et tout ce qui va là, loin de les violenter, leur fait justice¹. Seulement, quand l'évidence directe est absente, ce qui la supplée laisse une place beaucoup plus large à la bonne volonté, à la liberté, au mérite. Dira-t-on que c'est là une déchéance ? et qu'un assentiment donné à ce qui, d'ailleurs,

1. Je n'insiste pas sur ce point, qui a été mis dernièrement en bonne lumière ici même : *Bulletin...*, 1905, p. 137-138.

est assurément vrai, parce qu'il est *bon* de le croire, humilie l'esprit ? Qu'on reconnaisse du moins que cette humiliation est nécessaire dans notre condition présente, et que notre vie morale et sociale est fondée, pour sa plus grande part, sur des certitudes inévidentes.

Quant au résultat de l'assentiment ainsi donné, il ne consiste pas, dans le cas particulier du dogme, à accepter passivement des formules stériles. Il est sûr que ces mots : « le Verbe s'est fait chair », présentés en dehors de tout contexte à un esprit dépourvu d'une connaissance, au moins élémentaire, de la foi chrétienne, resteraient incompris, et par conséquent sans valeur utile immédiate, pour celui qui les accepterait par simple voie d'autorité. Mais aussi n'est-ce pas de la sorte que la vérité dogmatique nous arrive. Préparée par les enseignements qui la précèdent dans notre quatrième Évangile, et accompagnée des notions que ces enseignements supposent, la formule citée plus haut entre véritablement dans notre vie religieuse : elle nous révèle « le grand mystère de piété » dont parlait saint Paul. Sans doute le voile reste tendu sur le *comment* de ce fait immense, et, des termes rapprochés par l'affirmation dogmatique, le premier nous demeure presque impénétrable. Nous savons néanmoins, — et quelle connaissance plus utile ? quelle

vue plus profonde sur la Bonté infinie¹ ? — que celui qui « était au commencement près de Dieu », et Dieu même, a pris une chair semblable à la nôtre, et « fixé sa tente » sur notre terre désolée, pour nous rendre enfants adoptifs du Père dont il épuise, en sa personne, l'éternelle fécondité. Loin donc de rester isolée, et sans attache avec le reste de notre vie religieuse, cette notion centrale y fait au contraire l'unité, et répond du même coup aux désirs les plus profonds, aux aspirations en apparence les plus irréalisables, de notre âme².

Je ne pense pas qu'on puisse contester, du point de vue psychologique, la vérité de ces observations, ni que les dogmes les plus mystérieux soient aptes à devenir en fait, pour le croyant, esprit et vie, lumière et aliment. Mais il faut encore montrer que dans la façon dont ils s'imposent à nous, dans les préparations qui nous amènent à croire, il n'y a pas intrusion, violence, et comme un « coup d'État » forçant

1. « Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo » ...*Concilii Vaticani Constitutiones*, Sessio III, cap. iv.

2. Ai-je besoin de rappeler aux lecteurs de M. Le Roy, que ce point a été développé par M. M. Blondel dans son livre de *l'Action* ?

l'adhésion sans égard à nos légitimes exigences.

Écartons, si l'on veut, le cas le plus fréquent, et normal, de la transmission de la foi. L'enfant chrétien reçoit, de ceux qui ont la mission naturelle de l'instruire, avec une docilité qui n'est pas moins naturelle, ni moins raisonnable, des enseignements dont la portée lui échappe d'abord presque complètement¹. Mais la lumière augmente avec les années, les raisons de croire se multiplient avec les besoins grandissants de l'intelligence : la fécondité morale des principes reçus, leur aptitude à résoudre les problèmes posés par le monde et par la vie, leur harmonie interne, les autorise, les affermit ; ainsi, sans qu'il soit besoin de recourir à un examen en forme, sans heurt, sans crise aiguë (du moins le plus souvent), par un travail paisible et continu d'appropriation personnelle, le croyant naïf des premières années devient un fidèle averti, conscient de sa foi, et « la Sagesse est justifiée par ses enfants »... — Il n'en va pas de même quand ce développement normal a été brusquement interrompu par des influences venues du dehors, ou même n'a jamais eu lieu. Il arrive alors qu'un homme en pleine possession de ses facultés, dominé par

1. Ne parlant que de ce qui tombe sous la conscience psychologique, je fais naturellement abstraction ici de la vertu de foi infuse au baptême.

une conception philosophique où la vérité chrétienne n'a pas eu sa place, et parfois ne peut se la faire qu'en excluant des vues admises jusque-là sans conteste ; il arrive qu'un esprit formé aux méthodes scientifiques positives, jaloux à l'excès de son autonomie rationnelle, se trouve confronté avec le dogme. Et c'est une impression d'étonnement profond, bientôt nuancé de dédain ou de colère, qui s'élève d'abord dans l'âme de l'incroyant, en face de ces exigences nouvelles : elles lui paraissent surannées, exorbitantes, attentatoires à la dignité de sa personne, incompatibles avec l'indépendance nécessaire de sa pensée. Quelles répugnances s'élèvent alors, quelles objections se font jour, quelle fin de non-recevoir se formule, M. Le Roy nous le dit avec l'émotion d'un homme qui les a rencontrées autour de lui. Et c'est bien là, — j'en tombe d'accord pleinement, — c'est à propos de la question préalable, avant le point où commencent les développements de l'apologétique classique, que s'engage le plus souvent, de nos jours, la lutte décisive. De ces difficultés qui tendent à faire rejeter comme inacceptable, avant tout examen de détail, l'idée même de dogme, une seule, après ce qu'on a dit plus haut, semble à retenir, — mais la principale : celle qui porte sur l'infirmité des motifs de croire allégués, sur l'impossibilité de cette démonstra-

tion indirecte, hors de laquelle il ne reste plus de place que pour un assentiment plus ou moins fidéiste.

Car, nous dit-on, ou les raisons qui autorisent la foi sont certaines, et comment l'acte de foi reste-t-il libre ? ou elles ne le sont pas, et comment est-on tenu de croire ? — A ce dilemme classique les théologiens répondent, après saint Thomas, qu'autre est le jugement par lequel nous voyons qu'il faut croire, autre l'acte par lequel nous croyons. Le premier est un jugement humain, et bien que les dispositions morales, en raison des conséquences pratiques de cette adhésion, y aient déjà une part nécessaire¹, l'assentiment s'appuie finalement sur une évidence rationnelle, et reste proportionné à la force perçue des motifs. Ainsi la primauté

1. « Licet enim in demonstrationibus necessarius non sit affectus voluntatis, et bona illius dispositio, ut apprehensis propositionibus statim homo... assensum præbeat, iis rebus, quæ notissimæ sunt, et nullo modo ad pietatem pertinent ; in iis tamen quæ ad pietatem spectant quales... sunt de unitate Dei, de illius scientia et providentia, etiamsi demonstrationes intra propriam mensuram habeantur, necessarius est pius affectus... In iis ergo plurimum confert affectus bonus, non quidem ut visa extremorum conformitate, assentiatur intellectus, sed ut illam propositionem tali modo interius apprehendat et formet, ut faciat apparere eam extremorum conformitatem. » G. Vasquez, *In Summam*, Disput. I, cap. II. Le grand théologien scolastique, *ibid.*, Disp. XIX, cap. III, applique cette théorie à la « démonstration » de l'existence de Dieu elle-même.

reste à l'intelligence dans cette première démarche, la volonté ne coopérant que pour écarter les obstacles possibles, et assurer le jeu normal de l'esprit en quête de vérité. Il en va tout autrement dans l'acte de foi : ici le motif propre est l'autorité de celui qui révèle ; et les signes par lesquels Dieu autorise cette révélation, — bien que pleinement suffisants en eux-mêmes, — ne sont pourtant que des *signes*. Leur interprétation « dépend essentiellement de la clarté, de la vivacité, de la force de nos dispositions morales, surtout de notre amour pour la vérité, [du besoin senti que nous en avons], de notre respect pour l'autorité de de Dieu, de notre confiance en sa bonté et en sa providente sagesse... Si ces dispositions morales n'existent pas, si l'esprit craint ou redoute la vérité... on s'efforce de briser le lien vivant qui rattache les signes à l'autorité et à la véracité de Dieu, on se laisse persuader ou que ces signes ne viennent pas de Lui, ou qu'Il ne les emploie pas comme des témoignages de sa révélation¹... » A cette première cause d'intervention de la volonté, s'en ajoute une autre encore plus fondamentale, et c'est l'obscurité du contenu de la Révélation. Les réalités surnaturelles sur lesquelles nous devons nous

1. J. SCHEEBEN, *La Dogmatique* (trad. Bélet) I, p. 491. Tout le contexte serait à lire.

prononcer, sont et resteront mystérieuses : des énoncés dogmatiques ne jaillit pas cette lumière d'évidence directe, intrinsèque, qui peut seule fixer l'esprit irrésistiblement, en forçant son adhésion. C'est comme une lettre close ; elle porte, il est vrai, le sceau divin ; mais nous n'en lisons jamais, dans cette vie, le contenu : il faut y croire sur l'autorité de Celui qui nous en communique, par ses envoyés dûment accrédités, l'essentiel. On dira peut-être : l'évidence de l'attestation divine ne peut-elle forcer mon assentiment, comme l'évidence des témoignages qui m'affirment, par exemple, l'existence de la ville de Berlin, que je n'ai pas vue ? — Cette difficulté, après ce qu'on a dit plus haut de l'interprétation des signes de crédibilité, paraîtra plutôt théorique. Si l'on accorde la possibilité pratique de l'hypothèse, dans un cas exceptionnel, l'on répondra que l'assentiment ainsi *imposé* ne serait pas un acte de foi proprement dite, et qu'il ne rendrait pas impossible, même alors, un autre assentiment, libre et méritoire, donné sur la simple autorité du Révéléateur¹. Quoi qu'il en soit, l'on voit assez comment s'affirme la prépondérance, dans l'acte de foi, de la libre, de la bonne volonté². Ainsi s'explique

1. J.-V. BAINVEL, *La Foi et l'Acte de Foi*, 1898, p. 21 sqq. ; 123 sqq.

2. « ...in cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas. Intellectus autem assentit per fidem his quæ sibi

le caractère méritoire de notre adhésion, sa noblesse morale, comme aussi l'inquiétude psychologique, déjà remarquée et expliquée par saint Augustin¹, qui l'accompagne.

Mais si le jugement de crédibilité n'emporte pas, par voie de consécution nécessaire, l'acte de foi, il le fonde en raison. Il faut donc que, prises d'ensemble et dans le concret, les preuves qui appuient ce jugement préliminaire soient *certaines*, en ce sens qu'elles ne laissent pas de place, après examen suffisant, au doute fondé. La qualification donnée à cette certitude, — « morale, pratique, équivalente, aussi bonne que prouvée, respectivement valable », — varie avec la terminologie et les théories logiques des théologiens : sur le point de fait, il y a accord. Et il ne faut qu'avoir lu la *Grammar of Assent* pour voir que la « probabilité » assignée par Newman aux motifs de crédibilité, est telle que ceux qui refusent de s'y rendre après les avoir (ce qui est encore un devoir) *réalisés* de leur mieux, sont inexcusables.

Où réside la force de cette démonstration indirecte ? — Surtout, je crois, dans sa suffisance totale² et dans sa nécessité pratique ; et ces

proponuntur quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus ». *Contra Gentiles*, III, 40, 2^o.

1. On peut voir ses paroles, avec le commentaire profond de saint Thomas : *De Veritate*, q. XIV, art. 1.

2. J'entends dire par là non seulement que les raisons de

caractères ne s'appliquent pas moins aux préliminaires postulés par les thèses de l'apologétique classique, qu'à ces thèses elles-mêmes. Il importait de le remarquer, car de nos jours, comme au temps où Clément d'Alexandrie écrivait son *Protrepticos*, il y a souvent deux étapes à franchir avant d'arriver à la vie de la foi : celle des préparations lointaines, surtout philosophique et morale, et celle, avant tout historique et positive, de l'apologétique proprement chrétienne. Que l'Église ne néglige pas la première, nous en avons une preuve éclatante dans les Constitutions dogmatiques du concile du Vatican. Là sont exposées en peu de paroles, mais substantielles, les thèses nécessaires à une foi orthodoxe et raisonnable : existence d'un Dieu unique et tout-puissant, distinct du monde qu'il a créé librement, et qu'il gouverne par sa Providence infailible, bien que respectueuse de la liberté humaine¹.

Logiquement il faut être convaincu de ces vérités avant d'aborder l'examen du problème de la Révélation ; pratiquement les deux études vont souvent de pair ; et il n'est pas inouï de voir, en pays protestant surtout, des hommes

croire valent surtout par leur convergence, et prises d'ensemble, mais encore qu'elles suffisent aux exigences légitimes, et très diverses, des esprits.

1. *Constitutiones Concilii Vaticani*, Sessio III, cap. 1.

arriver à la certitude de l'existence de Dieu par l'évidence du divin qui leur est apparu dans la personne de Jésus-Christ. Mais cette marche régressive, qu'il ne serait peut-être pas impossible de justifier en raison, n'est évidemment ni la meilleure, ni la plus commune. C'est la question religieuse en général, la « question de Dieu », qui se pose premièrement, à propos du monde ou de la vie morale, pour l'incroyant sincère. La tendance nécessaire à rechercher, par delà les phénomènes mutuellement conditionnés qui forment la trame de la science positive, ou empirique, des causes véritables, une cause première, une fin ultime, achemine l'esprit vers les solutions qui rendront possible l'adhésion au christianisme. D'autres fois, c'est le besoin senti d'une base ferme pour l'action morale, action dont nul ne peut se désintéresser, et dont la direction nous est révélée à toute heure par la conscience. Je n'ai pas le temps d'insister sur ces faits, d'ailleurs souvent et excellemment décrits : on peut les résumer peut-être sans trop d'inexactitude en disant que le besoin de croire a pour stimulant premier la nécessité éprouvée d'un fondement stable, et par conséquent absolu, donné à la pensée et à l'action. Quiconque entend sauvegarder ou rétablir dans sa vie quelque chose d'entièrement cohérent, d'intangible, d'incontesté, est amené insensiblement à croire en Dieu. L'expérience

des agnostiques, transportant, au prix d'une contradiction initiale, dans l'Inconnaissable, les attributs de la Divinité, est bien instructive en ce point.

Ce premier stade une fois franchi, ou du moins sa conclusion une fois anticipée par une intuition de l'esprit, un appel secret du cœur, la question de la Révélation chrétienne est ouverte, — j'entends pour un homme vivant dans une société telle que la nôtre, imprégnée encore du christianisme, et profondément travaillée par son levain. En fait c'est là seulement, c'est dans la communauté chrétienne, qu'on pourra trouver Dieu, le vrai Dieu « vivant et voyant¹ ». C'est là que les problèmes inévitables ont reçu une réponse moins précaire, qui supprime le scandale, sans nier le mystère ;

1. « Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments, c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur le bien des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent ; c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui les remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même. » PASCAL, *Pensées*, VIII, 556 (BRUNSCHVICG, p. 581).

là que les vertus morales ont germé des moissons d'héroïsme, fructifié en dévouement désintéressé, humble et fraternel. Tant d'âmes souillées y ont été purifiées, rajeunies ; tant d'esprits divisés contre eux-mêmes s'y sont reposés dans la paix ; tant de volontés fragiles y ont trouvé une règle suave et des secours efficaces ! Là ont été conciliés, si quelque part, la rigidité doctrinale avec l'incessant progrès des esprits ; l'austérité morale avec les nécessités humaines ; l'unité de tous dans la foi et l'amour avec les différences comme infinies des hérédités, des éducations, des intelligences et des intérêts ; les droits de la personne avec le bien du corps social ; l'esprit qui rend libre avec la pratique littérale qui le préserve en l'incarnant...

Sous des formes multiples qu'il est impossible de préciser, isolément ou toutes ensemble, ces raisons de croire agissent sourdement sur l'âme droite, et l'inclinent à accepter une Autorité qui se montre forte de tant de titres. Jésus se présente alors, et il est digne d'être cru. Ses miracles de bonté et de puissance, ses leçons et ses appels, sa sainteté inaccessible et pourtant humaine, la divine simplicité d'un enseignement puisé d'original au sein du Père, tout cela parle à quiconque porte un cœur d'homme ; — et si sa parole, à la distance de vingt siècles, semblait à quelques-uns moins persuasive, son œuvre au milieu de nous continue, et autorise

son témoignage : « *Me attendite, vobis dicit ecclesia, me attendite, quam videtis, etiamsi videre nolitis. Qui enim temporibus illis in judaea terra fideles fuerunt, ex virgine nativitatem mirabilem ac passionem, resurrectionem, ascensionem Christi, omnia divina dicta ejus et facta praesentes praesentia didicerunt. Haec vos non vidistis, propterea credere recusatis. Ergo haec aspiscite, in haec intendite, haec, quae cernitis, cogitate, quae non praeterita narrantur, nec futura praenuntiantur, sed praesentia demonstrantur*¹. »

Comme son Maître, et par Lui, le christianisme, avec ce qu'il promet et ce qu'il donne, avec ce qu'il commande et ce qu'il rend possible, « fait ressortir aux hommes une autorité et une douceur qui n'avait jamais paru... Il annonce de hauts mystères, mais il les confirme par de grands miracles ; il commande de grandes vertus, mais il donne en même temps de grandes lumières, de grands exemples et de grandes grâces². » Aussi finit-il par s'imposer

1. S. AUGUSTIN, *De Fide rerum quæ non videntur*, IV, 7 ; M. P. L., 40, 176.

2. BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*, II, 19. Ces paroles sont dites de Jésus-Christ. Si j'appuie, après le Concile du Vatican, sur cette démonstration présente de la vérité chrétienne, ce n'est certes pas pour rien ôter à la force de l'argument historique tiré de la personne même de Jésus-Christ. Je suis persuadé au contraire que cet argument est le premier en efficacité comme en dignité ; mais la vue des fruits présents du Christianisme est bien faite pour ouvrir les yeux prévenus à cette admirable lumière.

comme *la* solution aux problèmes de la vie¹.

La conviction qui conquiert ainsi, la grâce de Dieu aidant, l'âme droite, est-elle entièrement et en détail traduisible en formules intellectuelles ? Elle ne l'est sûrement pas pour la plupart des hommes. Mais qui niera qu'elle soit raisonnable, ou tiendra qu'une démonstration indirecte ainsi appuyée ne fait pas justice aux exigences légitimes de l'esprit ? N'est-ce pas plutôt la raison elle-même qui a réclamé, inconsciemment d'abord, puis avec un désir croissant, et dans une lumière plus pure, la soumission libératrice où elle ne voyait auparavant que scandale et servitude ?

Si l'on veut ramener cette ascension de l'âme, en ce qu'elle a d'intellectuel, aux types communs de la connaissance humaine, se demander par exemple, après M. Le Roy, si ces « arguments » sont comparables à ceux qu'on emploie en mathématiques, en physique, en histoire, il paraît qu'il faut écarter résolument le premier genre de « démonstration », — les mathématiques. Il ne faudrait même pas parler de « démonstration » si l'on réservait ce terme au procédé de l'esprit qui n'emploie que des éléments entièrement « donnés », c'est-à-

1. Je ne parle évidemment ici que de la préparation intellectuelle de la foi : l'on sait d'ailleurs qu'elle ne suffit pas si même elle est la plus importante.

dire adéquatement connus et définis. Bien plus justement pourra-t-on comparer l'incroyant en route vers la foi « au physicien, acceptant un fait qui correspond pour lui à des expériences précises¹. » Car pour être de l'ordre moral, les expériences religieuses faites en nous, et constatées hors de nous, n'en ont pas moins une précision suffisante pour que nous puissions leur assigner sûrement une qualité et une cause. Qui examine de bonne foi la transformation opérée dans les âmes par l'idée chrétienne, ne peut s'empêcher de reconnaître à cette idée une valeur capable d'incliner l'esprit à l'accepter comme divine. La connaissance de l'historien a sa place aussi dans le procédé apologétique. Il n'est pas en effet si malaisé, et il est conforme aux bonnes méthodes, de considérer comme certaines historiquement, avant toute discussion sur l'inspiration des livres du Nouveau Testament, les grandes lignes au moins de la vie, de l'enseignement du Sauveur, et l'influence bienheureuse exercée par sa personne. Le « cinquième évangile » allégué par Harnack dans une phrase célèbre², suffirait à cette tâche,

1. P. 502.

2. « Outre les quatre évangiles écrits, nous en possédons un cinquième, non écrit celui-ci, plus clair et plus saisissant à bien des égards que les quatre autres, je veux dire le témoignage d'ensemble de la communauté chrétienne primitive. C'est ce cinquième évangile qui nous montre quelle victo-

et dispenserait presque de consulter les quatre autres, si par ailleurs il ne les confirmait pas, en leur apportant un précieux surcroît de lumière. Or c'est sur ce fonds premier, et incontestable, que l'apologétique chrétienne appuie ses arguments majeurs.

A vrai dire pourtant, — et c'est peut-être là le nœud de la difficulté — les procédés employés par l'esprit, dans l'examen des motifs de croire, ne sont pas rigoureusement assimilables aux procédés dits actuellement « scientifiques ». La nature des objets à atteindre s'y oppose ; la certitude à laquelle on vise est d'un autre ordre. Il s'agit de réalités transcendantes, débordant toute connaissance non seulement empirique, mais souvent propre et distincte. Il s'agit d'une certitude qui laisse place à la volonté libre, et fixe l'esprit sans le forcer. Appelons donc, si l'on veut, cette certitude « morale » ou « vitale », mais n'essayons pas de l'assimiler à une vue directe et nécessitante, et cherchons nos bases de comparaison dans les convictions sur lesquelles se fonde notre vie morale, familiale, sociale. Inférieures en

rieuse impression Jésus avait donnée de sa personne, et dans quel sens ses disciples ont compris sa parole, et le témoignage qu'il se rendit à lui-même... La critique historique ne changera rien à cela... » A. HARNACK, *Das Christentum und die Geschichte*, p. 17. — Voir Mgr BATIFFOL, *Jésus et l'histoire*, 1904.

rigueur à certaines constatations scientifiques, ces convictions l'emportent d'ailleurs par la diversité, la complexité harmonieuse, la portée finale des motifs qui les font naître. Les rejeter pour si peu, ou les dédaigner, ou les suspecter, serait se confiner dans un intellectualisme stérile, dans un rationalisme intenable, et qui doit le paraître surtout aux philosophes de l'action. L'apologétique traditionnelle s'efforce, il est vrai, et très justement, de serrer les arguments, de les grouper, de les sérier, de leur donner toute la rigueur scientifique qu'ils comportent, de les traduire enfin en formules intellectuelles, partant plus communicables. Mais, ce faisant, elle se borne à fournir à chaque homme des germes que la seule bonne volonté aidée de la grâce¹ peut faire mûrir en jugements pratiques, et en résolutions efficaces. La nature même de la foi s'oppose à une transfusion mécanique de certitudes, à un *opus operatum* provoquant infailliblement l'assentiment sauveur. Et cette constatation nous amène à parler brièvement, pour finir, des rapports qui existent entre le dogme et l'action.

1. « ...Quædam mulier, nomine Lydia, purpuraria... audivit, cujus Dominus aperuit cor intendere his quæ dicebantur a Paulo. » *Act. Apostol.*, XVI, 14.

LE DOGME ET L'ACTION

Le dogme dirige la vie morale, et l'inspire ; il est une règle, il est une révélation. Les devoirs premiers de l'homme, respect des parents, pureté de vie, soumission à l'autorité légitime, culte envers Dieu, sont efficacement déterminés par le dogme, et deviennent chose religieuse, vénérable à un titre nouveau. Nulle part ce caractère n'est mieux marqué que dans les écrits du temps apostolique. On y cherche en vain ces exhortations de morale commune, ces développements de philosophie naturelle qui ont fait une si singulière fortune dans la prédication chrétienne du XVIII^e siècle, et au delà. Les devoirs éternels, ceux qui, en tout état de cause, auraient lié la nature humaine, sont présentés dans leur cadre concret, enserrés et comme engagés dans les données positives de la doctrine : il faut agir et de telle façon, parce que c'est la volonté de Dieu le Père, révélée et réalisée dans la vie exemplaire du Seigneur Jésus, rendue accessible par les dons ineffables de l'Esprit. Tout est vie, lumière et grâce ; et les mots abstraits du vocabulaire Alexandrin prennent, dans l'évangile Johannique, un accent direct et chaleureux qui les aide à traduire des sentiments, des pensées, des

vouloirs personnels. Une analyse attentive dégagerait sans peine, — et on l'a fait souvent, — des épîtres apostoliques, les éléments d'une morale naturelle, à très peu de chose près complète : devoirs envers Dieu, envers les autres, envers soi-même, sont déterminément prescrits ; bien plus, la loi de nature promulguée dans le cœur de l'homme est formellement rappelée, et les païens déclarés sans excuse pour ne pas l'avoir suivie (*Rom.*, I, 18-32 ; II, 1-17). Mais les exigences de cette loi sont recouvertes, pour les chrétiens, par la révélation expresse faite par Dieu en Jésus-Christ. Les exhortations, les exemples, les menaces, la solution même des cas de conscience, sont empruntés aux enseignements positifs de l'Église de Jésus. Pour mettre les Corinthiens en garde contre le péché de fornication, quelles raisons Paul va-t-il donner ? — Trois en tout : les corps des fidèles sont les membres du Christ ; ils sont le temple du Saint-Esprit ; les baptisés ont été rachetés [sur la croix] à grand prix (*I Cor.*, VI, 15-20). Le menteur est inexcusable, car il agit comme si tous les fidèles n'étaient pas membres du même corps. Malheur à qui tient de mauvais discours : il contriste l'Esprit-Saint de Dieu ! (*Ephes.*, IV, 25, 29-30). Que les femmes soient soumises à leurs maris : l'Église est soumise au Christ comme à son chef ; et, à leur tour, que les maris chérissent leurs femmes : le

Christ a aimé l'Église, et s'est livré pour elle (*Ephes.*, v, 22-26).

Par delà ces devoirs nécessaires, il y a une attitude nouvelle à prendre, ensuite de la prédication de l'Évangile de Jésus : le dogme, après avoir déterminé dans le concret¹, illuminé d'une lumière supérieure, et facilité par ses assurances, les obligations de la vie morale, ouvre encore une voie nouvelle. Serviteurs-nés de Dieu, nous lui devons soumission, adoration et respect, mais de plus nous sommes devenus ses fils, par une adoption gratuite ; et cette filiation, dont la cause efficace est Jésus, dont le gage est l'Esprit divin résidant dans nos cœurs, nous impose des devoirs plus étroits à l'endroit de notre Père céleste, et de ceux qui sont devenus, à un titre nouveau, nos « frères ». Une Sagesse qui n'est pas de ce monde, au prix de laquelle toute prudence humaine est folie, inspirera désormais notre conduite : les croyants même ne s'élèvent que lentement, et par degrés, à cette Sagesse (*I Cor.*, III ; *Hebr.*, v). Elle enseignera par exemple, à l'apôtre, un désintéressement absolu, dans le cas où il pourrait justement exiger une com-

1. Il faudrait dire encore : *conservé et proclamé* des vérités morales d'ordre naturel, qui, sans le dogme, auraient été obscurcies ou négligées. Le Concile du Vatican rappelle cette utilité souveraine de la Révélation : *Constitutio de Fide catholica*, cap. II.

pensation pour ses peines ; elle discernera, parmi les dons de l'Esprit, ceux qui ont une valeur surtout extérieure et aident, non sans danger d'abus, à l'expansion chrétienne, du charisme éminent et excellent qui sanctifie l'âme elle-même (*I Cor.*, ix-xii). Elle révélera aux persécutés les conditions, et la portée de la béatitude évangélique, incompréhensible à l'homme charnel (*I Petr.*, ii). Elle découvrira au fidèle la valeur infinie de la mort et de la résurrection du Christ Jésus, et comme le baptême associe réellement à cette économie divine ; tout suit de là : et l'affranchissement de la servitude légale, et l'espérance qui ne trompe pas, et la mort au péché, et la vie nouvelle dans la paix, la patience et l'amour plus fort que la mort...

Ce n'est pas le lieu d'insister sur cette belle théologie de l'action humaine : ce qu'il importe de remarquer, c'est la stricte dépendance où elle se tient par rapport aux données de la foi. Loin d'être une construction intérieure, ou un simple point de départ, le dogme est le fondement de la moralité chrétienne, et demeure sa règle objective : l'action aide à le comprendre, à réaliser la profondeur des vérités qu'il enseigne, mais l'hégémonie appartient à la doctrine. Il arrivera, sans doute, que cette doctrine restera, pour une part, inexprimée, et comme implicite, dans la liturgie, les

pratiques pieuses, le sentiment commun des fidèles. La *lex orandi* servira dans ce cas à déterminer plus expressément la *lex credendi*, et, pour ne pas rappeler d'exemple plus récent, l'on sait le parti qu'ont tiré des doxologies traditionnelles les Pères du iv^e siècle dans les controverses trinitaires. Même alors le dogme ne fera, si j'ose dire, que « reprendre son bien », car c'est lui, sous l'influence adjuvante du Saint-Esprit, qui a d'abord donné aux gestes et aux prières de la liturgie leur signification pleine ; c'est lui qui a fourni, au sentiment des fidèles, les analogies qui ont guidé ses anticipations doctrinales. Soit par exemple la liturgie du baptême : on ne peut contester que la formule trinitaire ait été pour beaucoup d'esprits le véhicule de la vérité dogmatique : *lex orandi statuit legem credendi*... Toutefois, à y regarder de près, l'on distingue sans peine de quel côté est la primauté. L'ablution baptismale était significative par elle-même de la purification opérée dans l'âme par le sacrement : la mort au péché, la résurrection à une vie nouvelle sur le modèle, et par la grâce de Jésus-Christ, tout cela était suffisamment exprimé par un baptême donné *in nomine Jesu* ; — pourquoi l'invocation trinitaire imposée, sinon comme formule de croyance dogmatique ?

Il y a par conséquent, entre le dogme et l'action, un échange incessant d'influences réci-

proques, mais dans cet échange la doctrine donne plus qu'elle ne reçoit. C'est pourquoi l'on doit, ce semble, hésiter beaucoup, ou plutôt s'expliquer nettement, avant d'accepter la conception selon laquelle « la valeur d'une vérité se mesure avant tout aux services quelle rend¹ ». Cette conception est très en faveur, je le sais, non seulement chez les psychologues indépendants — tels que William James² — mais chez beaucoup de catholiques, auxquels donne raison M. Le Roy. Et, judicieusement appliquée, elle est fort utile. S'il s'agit de *discerner* où se trouve la vérité, quel magistère a qualité pour l'enseigner, quelle confession religieuse mérite notre adhésion, la règle évangélique : *a fructibus eorum cognoscetis eos*, a toujours eu, a plus que jamais une valeur incontestable, et souvent décisive. A problème surtout pratique, solution pratique aussi. Mais si l'on voulait employer cette règle à déterminer le contenu de la révélation, et dire que les vérités dogmatiques s'imposent à nous premièrement par leur valeur utile, on ferait, je crois, fausse route. On serait amené à un choix, à un triage dans l'ensemble des dogmes que l'Église propose à notre foi : le dogme de la procession du Saint-

1. P. 504.

2. On peut la voir développée par W. JAMES, *The Varieties of religious Experience*, 1902, lecture XVIII, p. 444 sqq.

Esprit *ab utroque*, quels « services » rend-il présentement à beaucoup d'âmes, quels « résultats nouveaux » suggère-t-il ? Va-t-on pour autant le déclarer suranné, ou dire qu'il est loisible de n'y pas croire ? Cette théorie n'irait à rien moins qu'à changer le motif premier de l'adhésion de foi, à substituer une appréciation privée, dépendante des circonstances, engagée dans les contingences subjectives, à l'autorité divine. Qu'il y ait une utilité certaine à la révélation des dogmes, et de tel dogme en particulier, nous le croyons, nous le savons, nous le voyons quelquefois, — en sommes-nous juges ? Et mesurons-nous à nos vues humaines la profondeur des voies de Dieu ? J'ai peur (enfin et je parle toujours en théologien, puisque c'est aux théologiens que M. Le Roy demande un avis motivé), j'ai peur que le sens des dogmes qui doit rester le même en dépit des enrichissements et des précisions¹, ne soit altéré par cet utilitarisme doctrinal. Des facilités, des atténuations, voire des perversions ont pu paraître, ont certainement paru, à quelques moments, utiles, — par exemple le Sabellianisme, qui ôtait au dogme trinitaire son appa-

1. Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intellegit Ecclesia, A. S. ; *Constitutiones Concilii Vaticani*, Sessio III, cap. IV, can. 3.

rence antinomique, et supprimait presque le mystère. On ne fait pas au jugement privé sa part dans une matière qui n'est pas la sienne. Tout excellent qu'il soit dans le domaine apologétique, le criterium de l'utilité, employé seul ou principalement, semblera donc dangereux dans le domaine proprement dogmatique¹.

Il faut arrêter ici ces réflexions, dont je sens autant que personne l'insuffisance. Si j'ai pu faire un peu de lumière sur la position catholique de quelques-uns des problèmes soulevés par M. Le Roy, mon effort n'aura pas été tout à fait vain. Des théologiens plus compétents feront davantage, et mieux. — Ce que je voudrais combattre en finissant, c'est l'impression d'inquiétude qui se dégagera, je le crains, pour plusieurs, de la lecture de ces pages qui ont donné occasion à ces notes. On nous dit qu'à la notion « commune » du dogme, telle

1. « Assurément, Dieu peut avoir ses raisons de nous révéler des doctrines qui ne tendent pas naturellement ou directement — du moins selon nos vues humaines — à influencer sur la formation de notre caractère... Ne nous a-t-on jamais demandé — hélas, ne nous sommes-nous pas demandé à nous mêmes — « quel mal y a-t-il à être, par exemple, un Sabellien ? » comme si nous pouvions être assez ingrats pour rejeter au fond de l'abîme infini quelqu'un de ces joyaux que Dieu en a rapportés pour nous les donner... » J.-H. NEWMAN, *Tract on the introduction of rationalistic principles into revealed Religion*. J'emprunte cette citation au livre tout récent de H. BREMOND, *Newman, Psychologie de la Foi*, 1905, p. 23-24.

qu'elle existe chez les catholiques, la philosophie contemporaine oppose des objections irréfutables ; qu'il faut changer profondément les méthodes, voire même les positions traditionnelles ; que toute influence intellectuelle est en train d'échapper à l'Église... Fermer son âme à ce cri d'alarme, refuser d'examiner les raisons qu'on allègue à l'appui de ces doléances, traiter *a priori* tout progrès de témérité, tout développement de perversion, serait une erreur et une faute. Ni l'histoire de la théologie n'autorise une pareille attitude, ni le souci des âmes ne la permet. Mais c'est l'histoire aussi qui nous met en garde contre les solutions radicales, c'est le souci des âmes qui nous interdit les innovations sommaires, et la confiance excessive dans les systèmes faits de main d'homme. Il n'est guère moins dangereux de les accepter intégralement que de les ignorer en bloc : les vérités qu'ils renferment finiront par se faire jour, et l'on verra alors que, loin de contredire la vérité révélée, elles s'harmonisent avec elle. L'expérience du passé nous montre sans doute que ce résultat est le fruit d'une longue patience, et que de bons esprits se sont opposés trop longtemps au progrès nécessaire, comme d'autres l'ont retardé et compromis par des nouveautés téméraires. Elle nous enseigne aussi que tous les progrès utiles finissent par s'accomplir, et que Dieu

ne manque pas à son Église. Nous ne hâterons pas cette heure par des mises en demeure inquiètes, non plus que par les fins de non-recevoir d'un zèle insuffisamment informé. Travaillons plutôt à nous comprendre, pour arriver à nous entendre ; ne perdons jamais de vue les vérités définies ; efforçons-nous de distinguer, dans l'évolution des idées philosophiques, et l'étude plus sévère des faits, ce qui est durable et de bon aloi ; recherchons, pour le mettre en lumière, ce qui dans la tradition chrétienne répond aux besoins particuliers des âmes, en notre temps. L'infinie fécondité des vérités dogmatiques prête à bien des aspects, et le magistère ecclésiastique est vivant. Faut-il ajouter que nous nous efforcerons de mêler le moins de passion possible à la défense d'une Cause qui ne peut que perdre à cet alliage humain ? *Non enim bonum hominis est, hominem vincere ; sed bonum est homini, ut eum veritas vincat volentem : quia malum est homini, ut eum veritas vincat invitum. Nam ipsa vincat necesse est*¹... »

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	V
L'élasticité des formules de foi. — Ses causes et ses limites	I
Le développement du Dogme chrétien.....	67
PREMIÈRE PARTIE : <i>Notions générales</i>	69
<i>Histoire de la Question</i>	82
DEUXIÈME PARTIE : <i>Les Théories du Développement depuis Newman</i>	111
<i>A) Théories du développement à base scolastique. J.-B. Franzelin, 112. — B) Théories modernes du développement à base non scolastique. MM. A. Loisy, G. Tyrrell, Maurice Blondel, 116.</i>	
TROISIÈME PARTIE : <i>Les Limites du Développement</i>	158
<i>La Notion de Dépôt révélé, 159. — Les limites du développement, 182 : A) Témoignage des Pères Apostoliques et Apologistes, 193 ; B) Témoignages de saint Irénée, de Tertullien. Les Alexandrins, 197 ; C) D'Origène à Vincent de Lérins, 205 ; D) Le Témoignage du Magistère ecclésiastique, 212.</i>	

QUATRIÈME PARTIE : *Le Développement proprement dit* 226

Les causes et les modalités du développement dogmatique, 227. — La Nature et l'étendue du développement, 242. — I. Définition du dogme, 243. — II. Remise en lumière de dogmes obscurcis, 246. — III. De l'implicite à l'explicite : le progrès du dogme, 249. — Conclusion, 272.

Qu'est-ce qu'un Dogme ? 275

Le Dogme et l'Histoire, 276. — Le Dogme et l'Esprit, 291. — Le Dogme et l'Action, 320.



ACHEVÉ D'IMPRIMER PAR L'IMPRI-
MERIE DE L'EST, A BESANÇON,
POUR GABRIEL BEAUCHESNE, A
PARIS, LE XXV MARS MCMXXVIII,
EN LA FÊTE DE L'ANNONCIATION



GTU Library



3 2400 00624 6270

GTU Library

2400 Ridge Road

Berkeley, CA 94709

For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

141

